



Les ordres de l'histoire

Nicolas Piqué

► To cite this version:

| Nicolas Piqué. Les ordres de l'histoire. PUF-Cned, 2013. hal-01322961

HAL Id: hal-01322961

<https://hal.science/hal-01322961>

Submitted on 29 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les ordres de l'histoire

Origines, discontinuité, nouveauté

Nicolas Piqué

Les ordres de l'histoire

Origine, discontinuité, nouveauté

CNED



Cet ouvrage est le fruit d'une étroite collaboration entre les Presses Universitaires de France et le CNED (Centre National d'Enseignement à Distance).

Participant à l'élaboration de cette collection, l'institut CNED de Vanves assure la préparation des concours de CAPES et de l'agrégation et couvre l'ensemble des programmes.

À disposition des inscrits : bibliographies raisonnées, conseils méthodologiques, devoirs, leçons et corrigés rédigés par des spécialistes ainsi que la correction personnalisée des copies et des travaux dirigés en ligne.

www.cned.fr/concours

ISBN : 978-2-13-058186-4
Dépôt légal – 1^{re} édition : 2010, ???
© Presses Universitaires de France, 2009
6, avenue Reille, 75014 Paris

Sommaire

INTRODUCTION	7
I. Régimes d'historicité	9
1. UNE TEMPORALITÉ NON HISTORIQUE	10
2. ORIGINE ET TRADITION	13
3. TRIPARTITION DES RÉGIMES DE TEMPORALITÉ	22
4. LE PRÉSENT ET L'ATTENTE	35
II. Raison, histoire et unité	41
1. DIVERSITÉ ET UNITÉ	43
2. LES RISQUES DE L'ABSTRACTION.	47
3. SINGULARITÉ ET PROGRESSION	54
4. UNITÉ ET SENS	60
III. Historicisation et crise des valeurs	68
1. CRITIQUE DE L'ORIGINE ET HISTORICISATION	69
2. L'HISTORISME	79
3. COMPRÉHENSION ET VITALISME	83
IV. Le fait et l'événement	92
1. RÉGIMES DE VISIBILITÉ	93
2. LE TRAVAIL DU FAIT	105
3. SÉCULARISATION ET NOUVEAUTÉ	115
 CONCLUSION	 127
 BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE	 129

INTRODUCTION

Commençons cette introduction par quelques nécessaires précisions de méthode. Les analyses qui vont suivre ne prétendent pas rendre compte de l'intégralité des problématiques et des questions posées philosophiquement à propos de l'histoire ; elles prétendent encore moins à l'exhaustivité des problèmes méthodologiques, qui ne seront abordés qu'à la faveur des enjeux philosophiques qu'ils soulèvent. Le champ délimité par la seule notion, qui plus est à *cheval* sur un corpus philosophique et une discipline autonome, était bien trop vaste pour en rendre possible un traitement complet.

Ensuite, à l'intérieur du cadre défini par l'hypothèse de travail et la problématique déterminées, les références choisies et présentées n'ont pas toutes été travaillées de la même manière. Pour les plus classiques, et compte tenu de l'importance de la littérature secondaire les concernant, il aurait été présomptueux de chercher à en proposer un traitement systématique ; les notes contiennent alors les références nécessaires à une lecture plus approfondie. Il n'en va pas tout à fait de même pour des références moins pratiquées. Dans ce cas, le choix a été fait d'une présentation plus suivie de la cohérence des propositions et thèses défendues par chacun de ces auteurs. Enfin, un dernier cas concerne les références à ce que l'on pourrait appeler des « situations théorico-pratiques », des contextes théoriques dans lesquels le traitement historique proposé d'une question ou d'un problème révèle une conceptualisation significative, dût-elle être abstraite et mise en forme à partir de pratiques disciplinaires. L'intérêt mais aussi la nécessité de ce dernier ordre de référence tiennent à la notion d'histoire ; il nous a semblé impossible d'en traiter sans prendre aussi en compte ces pratiques dans lesquelles se jouent également des enjeux théoriques parfois considérables.

La diversité/multiplicité est l'une des caractéristiques/qualités dépeignant/caractérisant le mieux l'histoire, jusque dans la polysémie même de ce terme. L'histoire est plurielle dans ses acceptions ; elle est aussi multiple dans les modalités des représentations que l'on a pu en avoir – la diversité des régimes d'historicité en témoigne ; enfin, elle est également diverse,

voire chaotique dans le spectacle qu'elle offre en tant qu'ensemble des faits passés. Cette diversité constituera le point de départ de notre analyse : que faire de cette dimension apparemment rétive à tout ordre ? Faut-il se contenter d'en prendre acte, au risque d'un relativisme faible, certains ajouteront au risque de décourager tout effort vers la moralité, en entérinant l'amoralité du monde ? Convient-il, à l'inverse, de chercher un ordre, au-delà de l'aspect chaotique, de l'« apparence bariolée des événements » (Hegel) ? Mais alors le risque d'une abstraction coupée de tout rapport au réel factuel menace, l'écueil d'un ordre dans lequel les faits ne trouvent pas leur place, sauf à être intégrés et travestis dans un récit dont la logique leur est étrangère. La question se pose donc de l'usage que l'on peut, que l'on souhaite faire de l'histoire factuelle. L'histoire n'a-t-elle de sens qu'à dévoiler quelque principe, quelque dynamique à partir desquels seuls elle pourra devenir signifiante ? L'histoire ne peut-elle être envisagée qu'à partir de ce qui la transforme en lieu d'apparition, de développement d'un principe ordonnateur ?

Cet ensemble de problèmes sera au centre des questions que l'on posera aux textes et aux œuvres : quelle est la capacité des catégories d'analyse, de la logique à dialectiser le chaos historique ? L'hypothèse qui sera défendue dans ce livre sera celle du caractère illusoire et fallacieux d'une telle entreprise, en même temps que seront circonscrits la force et l'enjeu d'un tel déni de la dimension discontinue de la réalité historique. À partir d'une typologie des régimes d'historicité, on essaiera de montrer comment l'histoire proprement dite advient dans la reconnaissance de cette dimension discontinue de la temporalité historique, là où la temporalité traditionnelle cherche à l'inverse un schéma continu, résultat d'une réduction des faits à un système indexé sur la stabilité. Indexée à cette question de l'appréciation du différend, de ce qui résiste à l'intégration réductrice des faits dans un système interprétatif normatif transcendant, l'analyse des ordres de l'histoire constituera une part importante des développements à venir.

On y sera particulièrement attentif à la diversité, encore, des modalités d'enjeux mobilisés. Car les problèmes soulevés sont à la fois d'ordre méthodologique, historiographique, épistémologique et, finalement, ontologique.

I.

Régimes d'historicité

En français, le mot « histoire » est polysémique, renvoyant aussi bien à l'ensemble des faits passés, au récit réglé de ces faits, au récit inventé fruit de l'imagination, qu'à la discipline dont l'objet, à partir des faits passés, consiste à réguler le récit portant sur ces derniers. Ce n'est toutefois pas de cette polysémie que l'on partira ici. On prendra comme point de départ une autre diversité, concernant la « pluralité des régimes d'historicité ». Cette expression est empruntée à l'historien de l'Antiquité F. Hartog, qui l'a construite en plusieurs temps¹. Il précise que l'on peut avoir de la notion de régime d'historicité deux acceptions. La première renvoie à la façon dont une société traite de son passé, la seconde, plus large, sert à « désigner la modalité de conscience de soi d'une communauté », pour laquelle le rapport au temps constitue une dimension particulièrement symptomatique.

Il n'y a pas de représentation naturelle, évidente de l'ordre du temps, de la temporalité historique. Ce qui peut passer pour patent concerne la seule et simple succession du temps, le constat de la temporalité : aujourd'hui a succédé à hier, demain suivra aujourd'hui. Le fait de la succession indique simplement que nous ne vivons pas sur le mode d'une instantanéité éternelle. Le simple constat que le temps passe ne suffit donc pas à spécifier le concept d'histoire. Ce dernier indique au moins une représentation singulière de l'articulation entre passé, présent et avenir. Or, cette représentation a évolué, en fonction des époques et des lieux. C'est cette pluralité des ordres du temps, des régimes d'historicité, que ce premier chapitre analysera. La question se pose ensuite du dénombrement de ces régimes, ainsi que de leur dénomination. Laissons aux analyses à venir le soin de proposer les éléments de caractérisation, et ne retenons pour l'instant que le principe d'une tripartition. La singularité de la temporalité mythique, analysée à partir d'Hésiode, n'est pas la plus problématique. Il n'en va pas de même pour la distinction suivante, dont l'enjeu se jouera dans la succession des chapitres II et III : elle différencie le régime de temporalité traditionnelle

1. Voir « Sur la notion de régime d'historicité », in C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009 ; ainsi que F. Hartog, *Régimes d'historicité*, Paris, Le Seuil, 2003.

(étudié chez Augustin et Bossuet) du régime de temporalité proprement historique. La circonscription de ce dernier explique le choix, évidemment discutable, de la notion de régime de temporalité, souvent préférée à celle de régime d'historicité. De la sorte, la singularité du régime de temporalité proprement historique sera soulignée, lui réservant l'usage de la notion d'histoire. Sans anticiper sur les justifications à venir, on peut avancer ici que l'histoire se distingue autant de la temporalité mythique que de la temporalité traditionnelle. Cette dernière peut être caractérisée par le pouvoir de l'origine, lieu à partir duquel la temporalité s'ordonne en instaurant continuité, ordre et sens. L'histoire résulte de l'abandon de ce primat de l'origine. On peut même souligner que l'histoire ne peut naître que sur les ruines de l'origine. Hartog précise que « l'historien a maintenant appris à ne revendiquer aucun point de vue surplombant »¹, et Foucault souligne, en lisant Nietzsche, que la généalogie « s'oppose à l'origine »². Le régime de temporalité proprement historique pourrait aussi être désigné comme l'histoire au sens fort, opposée à l'histoire au sens faible constituée par la tradition qui la réduit à n'être que la toile de fond de la dynamique de l'origine. Ces questions de vocabulaire – toujours discutables, répétons-le – ne doivent pas masquer la thèse sous-jacente, l'hypothèse de travail qui orientera les analyses à suivre : la singularité de l'histoire ne peut surgir que dans la critique de l'origine, dans la libération de la temporalité des rets de l'origine. Ce qui conduit à caractériser l'histoire comme pensée de la rupture, du bouleversement, au-delà de la continuité que seule l'origine peut assurer.

Ce premier chapitre, au-delà du détail de la présentation des références, aura pour objectif de préciser et justifier cette tripartition.

1. UNE TEMPORALITÉ NON HISTORIQUE

On peut trouver chez Hésiode, dans *Les Travaux et les Jours*³, une expression de ce type de temporalité cyclique.

Dans un premier temps, ce texte ne semble pas concerner l'histoire, dont il n'est pas question explicitement. C'est précisément cette absence

1. F. Hartog, *Régimes d'historicité*, op. cit., p. 26.

2. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971 ; repris in *Dits et écrits I* (texte n°84), Paris, Gallimard, « Quarto », 2001, p. 1005.

3. Cité dans la traduction de P. Mazon, parue aux éditions Les Belles Lettres, dans la collection « Budé », Paris, 1986.

qui peut et doit nous intéresser. Le texte est écrit par Hésiode dans le cadre d'un contentieux l'opposant à son frère Persès. Affirmant parler au nom de la justice, il présente un réquisitoire contre son frère. Plus précisément, il entend convaincre son frère des dangers de la démesure – de l'*hybris*. Cette dernière est assimilée à une forme de lutte qui ne peut que mener au désastre, à l'affrontement et à l'injustice. « Ne laisse pas en toi grandir la démesure » (213) : Persès s'y est précisément laissé aller, résultat d'un déni du travail, qui favorise l'injustice et l'intempérance. Le lien est ainsi établi très vite entre ces deux thèmes de la justice et du travail, ce dernier favorisant la première. À cette sorte de lutte (celle à laquelle Persès s'est abandonné, celle qui fait « grandir la guerre et les discordes funestes », v. 13), il convient d'opposer et de reconnaître le caractère positif d'une autre forme de lutte, celle consistant à travailler la nature. Hésiode peut alors mener sa réflexion articulant travail, mesure et possibilité de la justice.

Dans ce contexte, le vol de Prométhée, évoqué rapidement au vers 47, apparaît comme un acte méconnaissant profondément la situation des hommes et la prévoyance des dieux qui « ont caché ce qui fait vivre les hommes » (v. 42). Tout était prévu pour que les hommes, par leur travail rendu nécessaire par ces ressources non immédiatement accessibles, réussissent à vivre justement entre eux, en pratiquant la lutte « bonne aux mortels » (v. 25). À l'inverse, en procurant aux hommes la technique, Prométhée leur « prépara de tristes soucis ». Dupé, Zeus réagit en fabriquant Pandora, femme qu'il dote à la fois d'atours attirants mais aussi de mots trompeurs, vecteurs de discorde. Vecteur de la discorde, son apparition parmi les hommes ne manquera pas de produire disputes et conflits, attisés par ses mensonges. Cette punition est la conséquence de l'adoption par les hommes de la mauvaise forme de lutte, elle-même conséquence de l'oisiveté prométhéenne. La leçon est claire : « Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper aux desseins de Zeus » (v. 106). La justice et le travail vont de pair par l'intermédiaire de la lutte, « qui éveille au travail même l'homme au bras indolent » (v. 20).

C'est dans ce travail de la nature que les hommes vont pouvoir expérimenter un rapport au temps pacificateur et tout à fait spécifique. La suite du texte, en particulier la fin (v. 285-828), précise les modalités de ce « travail convenable » (v. 307). Car « la richesse ne se doit pas ravir », elle est « donnée par le Ciel » (v. 320). Dans les conseils donnés à Persès, Hésiode insiste sur la tempérance que procure l'observation de la nature, la prise en compte de « la loi des champs » (v. 387), la capacité à en décrypter les

signes (par exemple la voix de la grue qui annonce tous les ans le « signal des semailles », v. 450). La justice naîtra du cycle de la nature qu'observera le travailleur : « fais succéder travail à travail » (v. 383). Car « l'année poursuivant sa course, elles [les Pléiades qui marquent le temps des moissons] se mettent à reparaître quand on aiguise le fer » (v. 387). Il convient donc de respecter ce rythme cyclique, d'en repérer les signaux, de s'y fondre : « confie-toi aux vents » (v. 671). L'essentiel, plutôt que de faire preuve de démesure, est de reconnaître « les jours de Zeus », de savoir s'intégrer dans une nature cosmique seule à même de préserver la justice, la tempérance et la vie heureuse.

Le modèle du temps, norme à observer sous peine de favoriser discordes et démesure, donc injustice, est celui de la nature au retour cyclique des saisons. Il ne correspond donc pas au temps cumulatif, vecteur linéaire d'accumulation que rendent pensable et possible la technique et les problématiques d'amélioration et de gain de productivité qu'elle induit. La version proposée par Hésiode du mythe de Prométhée inaugure une série de condamnations du vol prométhéen. L'homme ne peut être juste qu'en respectant le rythme propre de la nature, ce rythme cyclique auquel il doit participer, qui lui permettra de subvenir à ses besoins. La nature est pourvoyeuse, le temps fait revenir les saisons qui assurent à l'homme de pouvoir vivre. À l'opposé, on trouve une tout autre vision, bien plus positive, de l'action de Prométhée, où le vol, devenu cadeau fait aux hommes, sera à l'inverse valorisé. Prométhée ne sera plus ce fourbe qui trompe les dieux, mais celui qui tente d'aider les hommes, animaux dépourvus de la moindre qualité, incapable de survivre sur terre. Le rôle néfaste d'Épiméthée, absent de la version d'Hésiode, est alors rappelé. La version de Protagoras dans le *Protagoras* de Platon, celle d'Eschyle dans *Prométhée enchaîné*, mais aussi celles de Goethe, de Schiller et de Marx s'inscriront dans cette veine. La technique y est valorisée, ainsi que la capacité essentielle des hommes à créer, à fabriquer leurs moyens de subsistance. Cette valorisation culminera dans la définition donnée par Marx, dans l'*Idéologie allemande*, de l'homme par sa capacité à produire ses propres moyens de subsistance, à l'opposée de la définition idéaliste par la conscience. Les conséquences quant à la conception du temps et de l'histoire sont évidemment décisives. À la conception que l'on trouve chez Hésiode de la valorisation du temps cyclique, à l'indexation du temps humain sur le temps naturel de la nature et des champs, s'oppose une conception humanisée du temps, indexée sur une progression possible à partir d'une capacité ontologique à transformer la nature.

2. ORIGINE ET TRADITION

En détruisant le cadre cosmologique antique, cadre organisateur et fondateur d'une temporalité cyclique, la religion chrétienne fut accusée d'introduire le chaos, à la fois dans les discours, mais aussi dans les faits. Telle fut bien la critique qui amena Augustin à écrire la *Cité de Dieu* : l'attaque, la mise à sac et l'incendie de Rome en 410 par les Wisigoths furent, en effet, l'occasion d'attaques sévères contre le christianisme, accusé de n'avoir pas su protéger la Cité. L'abandon des cultes antiques ne pouvait qu'être la cause d'un tel malheur inouï, ces « ruines, meurtres, pillage, incendie, désolation, tout ce qui s'est commis d'horreur dans ce récent désastre de Rome »¹. L'apologie d'Augustin fait intervenir un premier niveau de défense consistant à souligner que le mal est présent dans le monde bien avant ces événements dramatiques. Cette affirmation s'inscrit dans le cadre plus large de son combat théologique contre Pélage². Ce moine, déclaré hérétique en 418, insistait sur la liberté humaine ainsi que sur la part prise par l'homme à son propre salut, minimisant ainsi le poids et le sens du péché originel³. Augustin au contraire insiste sur le poids, l'importance et la portée du péché originel :

Auteur des natures et non des vices, Dieu a créé l'homme droit ; mais, volontairement dépravé et justement condamné, l'homme a engendré des fils dépravés et condamnés [...]. Dès lors, du mauvais usage du libre-arbitre est sortie cette série de calamités qui, par un enchaînement de malheurs, a conduit le genre humain dépravé dès l'origine et comme corrompu dans sa racine, jusqu'au désastre de la seconde mort qui n'a pas de fin, à l'exception seulement de ceux qu'affranchit la grâce de Dieu⁴.

À partir de cette matrice du péché originel, il devient donc possible de comprendre la présence du mal dans l'histoire d'une tout autre manière que ne le fait l'accusation d'impiété portée par les défenseurs des cultes de la religion romaine antique. Le mal n'est autre que l'effet dans l'histoire du péché originel, le mal est la conséquence mondaine de la perversion originelle de la volonté humaine.

1. Augustin, *Cité de Dieu*, I, 7.

2. Voir l'entrée « Œuvres antipélagiennes » de l'*Encyclopédie Saint Augustin*, A. D. Fitzgerald (dir.), Paris, Le Cerf, 2005.

3. C'est, bien plus tard, de cette même hérésie que furent accusés les jésuites au XVII^e siècle, en particulier par les jansénistes Pascal, Arnauld et Nicole défenseurs acharnés de l'orthodoxie augustinienne.

4. *Cité de Dieu*, XIII, 14.

Dès lors, le christianisme est à même d'opposer aux critiques païennes un discours capable de rendre compte, d'ordonner le réel, quand bien même celui-ci paraît chaotique. Le tour de force d'Augustin, pour l'histoire, réside dans cette prouesse : réussir à rendre compte de la réalité mondaine, sans pour autant justifier ni légitimer le chaos qu'elle exhibe, tout en en proposant un cadre heuristique capable d'intégrer cette diversité apparemment inorganisée. Se met alors en place une logique d'explication de l'histoire qui va durer plus de dix siècles. Elle s'appuie d'abord sur le principe de distinction entre deux ordres, la cité de Dieu et la cité terrestre – plus largement : le monde humain visible et l'au-delà divin invisible¹. « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste »². Ces deux cités sont cependant mêlées, « étroitement enchevêtrées l'une dans l'autre »³, même si la distinction de principe reste toujours rappelée⁴. S'ouvre là une question extrêmement complexe pour le christianisme, celle des rapports entre le monde humain et l'ordre divin. Cette question possède des attendus tant trinitaire (relatif à la nature des liens entre Dieu, son fils et l'Esprit) que christologique (quelles sont les relations entre les deux natures de Jésus ?) ou historico-politique (comment penser la présence au monde de Dieu, dans l'organisation politique et dans l'histoire ?). Le champ de ce questionnement sera polarisé par la double exigence suivante : maintenir un dualisme sans lequel la parole (« Mon royaume n'est pas de ce monde » en Jean, 18, 36 et « Rendez à César ce qui appartient à César » en Matthieu, 22, 21) et l'enseignement de Jésus risquent d'être travestis, sans pour autant négliger l'affirmation de l'unité de la création divine, sous peine de tomber dans l'hérésie manichéenne qui, au nom d'un dualisme fort, abandonnait une partie de la création divine⁵. Souvent complexe et très subtile dans l'élaboration des termes dogmatiques, cette articulation entre les deux ordres,

1. Cette notion de cité n'est pas facile à comprendre, pas plus que le registre d'opposition. Il ne s'agit pas d'une opposition entre Rome et l'Église, mais plutôt d'une opposition de deux idées, « deux principes de vie que nous avons appelés mystiquement deux cités », *Cité de Dieu*, XV, 1.

2. *Cité de Dieu*, XIV, 28.

3. *Cité de Dieu*, I, 35.

4. « Je vais donc, dans la mesure où la grâce divine m'y aidera, exposer ce que j'estime devoir dire sur leur [i. e. les deux cités enchevêtrées] origine, leur développement, la fin qui les attend. Je servirai par là la gloire de la Cité de Dieu qui, comparée ainsi à l'autre, se détachera par opposition avec un plus vif éclat », *Cité de Dieu*, I, 35.

5. Voir l'entrée « Œuvres antimanchéennes » de l'*Encyclopédie Saint Augustin*, op. cit.

entre désordre apparent et ordre transcendant, constitue l'une des caractéristiques essentielles des positions augustinienes concernant l'histoire. Il apparaîtra plus loin qu'il s'agit là d'un schème de compréhension de l'histoire que nous retrouverons bien au-delà de la systématique augustinienne, comme si l'histoire ne pouvait être pensée qu'à partir d'un point, d'un lieu échappant à l'histoire et seul capable d'ordonner la réalité factuelle chaotique ; cette remarque est faite ici sans présager de la validité de la thèse de la sécularisation, pour laquelle les termes, questions et positions théoriques de la modernité ne sont que des versions sécularisées de leurs modèles chrétiens.

Cette nouvelle théorie de l'histoire repose également sur un autre schème. Augustin mobilise le modèle des âges de la vie consistant à pratiquer une analogie entre les différents âges de la vie humaine et les périodes que l'on peut identifier dans l'histoire du monde. Le premier âge va d'Adam au Déluge, le second du Déluge à Abraham ; suivent trois âges, de quatorze générations chacun, jusqu'à l'avènement du Christ (Abraham-David, David-déportation à Babylone, Babylone-naissance du Christ). Le « sixième s'écoule présentement [...] ». Après ce sixième âge, Dieu se reposera comme en un septième jour, en ce sens qu'il fera reposer en lui-même, comme Dieu, ce septième jour que nous-mêmes nous serons »¹. Ces six âges correspondent aux six âges de la vie humaine (petite enfance, enfance, adolescence, jeunesse, âge mûr et vieillesse) ; par ailleurs, ils renvoient aussi au nombre de jours de la création du monde. L'emploi d'une telle analogie comporte plusieurs enjeux, il concerne à la fois l'unité de l'histoire et son cours orienté. Identifier histoire du monde et histoire individuelle conduit à reconnaître l'unité de l'histoire du monde, seul véritable objet de la réflexion. Mais cela implique également de concevoir l'ordre du temps comme orienté selon une flèche naturelle. Il s'agit là de l'une des sources du changement radical de représentation par rapport au modèle antique². Dernier élément constitutif de cette temporalité orientée : la dimension du salut. La dynamique du monde n'est compréhensible

1. *Cité de Dieu*, XXII, 30.

2. P. Ariès souligne l'importance de cette nouvelle représentation du temps : « Le Moyen-âge s'ouvre sur cet essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité dans son ensemble et il demeure toujours marqué par cette vue historique du monde, inconnue de la cité antique », *Le temps de l'histoire*, Paris, 1986, p. 92). On pourrait revenir sur l'usage de la notion d'histoire, H.-I. Marrou par exemple préférant parler d'une théologie du temps plutôt que d'une philosophie de l'histoire (*L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, Vrin, 1950).

que dans le cadre dessiné par le péché originel et la promesse du salut Les hommes pécheurs peuvent, avec le secours de la grâce, espérer le salut : R. Koselleck le souligne, « La direction temporelle, l'irréversibilité, étaient des facteurs constitutifs portant les événements terrestres devant le tribunal du futur »¹. La temporalité historique est alors pensée à travers cet ensemble de catégories, contribuant largement à instaurer une temporalité orientée, à travers un « horizon eschatologique et une dynamique exodale »².

Il ne faudrait pas oublier de noter combien cette représentation orientée du temps se trouve déjà présente, de manière plus globale, dans l'organisation même de la Bible, où la structuration temporelle du message judéo-chrétien (caractérisation souvent vague et confuse, mais ici justifiée) s'avère forte et prégnante. Les premiers versets de la Bible comportent une notation temporelle (« Lorsque Dieu commença la Création », Genèse, I, 1), de même que les derniers, qui annoncent l'imminence d'une fin (« Oui, je viens bientôt », Apocalypse, 20, 22). On pourrait ajouter le début de l'évangile de Jean, qui débute par « Au commencement était le Verbe ». La conception induite du temps est linéaire, trouvant son origine dans une création, menant à une fin des temps, annoncée, attendue et sans cesse reportée.

L'affirmation des deux cités, conjuguée à la mobilisation de l'analogie des âges de la vie, associée à la thématique du péché et du Jugement dernier, fonde la possibilité d'un discours sur l'histoire du monde capable d'articuler la diversité chaotique du réel à l'existence de Dieu au sein d'une temporalité orientée. Cette articulation sera également l'enjeu de la théorie de la Providence, dernier niveau de cette nouvelle logique explicative de l'histoire. L'enjeu ultime de cette logique réside à chaque fois dans l'affirmation de l'unité.

C'est au titre de précepteur du Dauphin que Bossuet rédige en 1678 le *Discours sur l'histoire universelle*. On y trouve, dans une première partie, la réécriture du modèle augustinien d'intelligibilité du temps historique. Bossuet y introduit des modifications, en subdivisant l'époque allant

1. R. Koselleck, *Le futur passé*, Paris, EHESS, 1991, p. 210. Il insiste sur cet aspect : « La réponse apportée par Augustin face à la chute de l'empire romain universel ne consistait pas à minimiser le malheur terrestre ou à fuir dans le Royaume éternel, mais à poser l'eschatologie des deux cités de manière inégale », *id.* ; il note auparavant la différence entre les principes des deux cités, la possession pour l'une, l'espérance pour l'autre. Le temps orienté est constitutif de la définition de la cité de Dieu.

2. F. Farago, *Lire saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2004, p. 88.

d'Abraham à David, mais également en introduisant des événements profanes pour rythmer cette histoire de l'humanité. Cette reformulation est exposée dans une première partie, consacrée aux « Époques ou la suite des temps », proposant donc sept âges du monde et douze époques. Cette seule présentation ne saurait toutefois suffire. Il convient de pouvoir fonder cette « suite des temps », c'est-à-dire fonder son caractère unifié au-delà de la diversité que souligne le décompte des âges et des périodes.

Dans cette perspective, la fonction de l'origine est essentielle, soulignée à maintes reprises par Bossuet. La prédication de Jésus représente évidemment la vérité de la religion catholique. La temporalité historique est alors pensée à partir de cette origine. Le propre de l'origine est de placer au commencement une donation de vérité, norme qu'il s'agira par la suite de respecter ; en elle se délivre l'essence de la vérité. L'origine articule donc l'ordre du commencement avec celui du fondement, tout en échappant au règne du temps¹ ; elle articule, en elle-même, ordres chronologique et logique. La particularité du *Discours* est de penser cette origine en termes d'institution ecclésiale. La prédication n'est en effet accessible que par le biais de l'Église, réceptacle vivant de la Parole. Il s'agira donc de remonter le cours du temps, en quelque sorte, en visant l'origine fondatrice. Le chapitre XXIX, qui propose d'identifier le « moyen de remonter à la source de la religion, et d'en trouver la vérité dans son principe », indique comme terme la fondation christique de l'Église : « Nous voilà donc à l'origine des institutions chrétiennes ». Car l'Église est une institution surhumaine, marquée par son origine transcendante : les Apôtres constituent la « source de l'épiscopat »². L'origine, la source, le vocabulaire indique qu'est atteint ce moment singulier où l'éternité du dessein divin prend forme temporelle, s'incarne à la fois dans la personne de Jésus, puis dans une institution qui, essentiellement, n'a rien d'humain.

Par sa pérennité, en raison donc de son origine légitimante, l'institution ecclésiale permet de trouver un ordre, d'identifier un cadre à l'histoire du monde. Car seule la prise en compte de l'unité permet de comprendre l'histoire du monde. Ce point est essentiel. La notion d'origine autorise celles d'unité et d'unification, sans lesquelles la temporalité historique échapperait à l'ordre du sens. Alors qu'une connaissance rapide et superfi-

1. Augustin précise : « Dieu, bien qu'éternel et sans commencement lui-même, a ourdi la trame du temps à partir d'un commencement, et dans ce temps il a fait l'homme », *Cité de Dieu*, XIII, 15.

2. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier, 1922, p. 317.

cielle de l'histoire du monde semble mettre en exergue les notions de diversité, de changement, de désordre et de chaos, la prise en compte de l'origine et de la dynamique unificatrice de sa perpétuation permet à l'inverse de dépasser cette apparente confusion pour retrouver l'ordre du dessein divin. Seule la deuxième partie du *Discours*, consacrée à « La suite de la religion », est à même de garantir l'unité de la création humaine, au-delà de la diversité des âges du monde que la première partie a présentée. L'exposé de la pérennité de l'Église, de sa capacité à survivre et à garantir l'unité du dogme au-delà des vicissitudes historiques, représente la condition transcendante de l'étude de l'histoire pour Bossuet. Il permet aux fidèles de voir l'unité du dessein de Dieu. Cette deuxième partie seule procure le cadre heuristique adéquat, en l'occurrence intégrateur et unifiant. Les « institutions chrétiennes » fonctionnent donc comme une matrice de sens : « C'est ainsi que Dieu règne sur tous les peuples [...], c'est faute d'entendre le tout, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité dans les rencontres particulières »¹. Il convient de souligner que, pour Bossuet, la force de la suite, de la tradition catholique, ne peut se réduire au constat quantitatif de la durée. Sa pérennité remarquable est l'effet de sa fondation transcendante. La durée tire sa légitimité de la qualité de sa fondation, de l'origine divine de l'institution ecclésiale par Jésus.

L'origine fonde ainsi l'unité, que viendra ensuite conforter la capacité des hommes à faire des liens et des liaisons. Comme Dieu est celui « qui prépare les effets dans les causes les plus éloignées »², il faut savoir relier cause et effet au-delà des apparences parfois lointaines. L'opération produisant l'unité consiste à « rapporter » par exemple les choses humaines à la sagesse divine³. Cette capacité à construire des liens rend possible une juste compréhension de l'histoire, juste compréhension dont Bossuet souligne les dimensions à la fois évidente (à propos de la suite de l'Église catholique : « Quelle suite, quelle tradition, quel enchaînement merveilleux »⁴) et prouvée (« Avouons que la tradition de Moïse est trop manifeste et trop suivie pour donner le moindre soupçon de fausseté »⁵). La notion de suite offre également un cadre à même d'ordonner l'histoire :

1. *Ibid.*, p. 421.

2. *Ibid.*, p. 421.

3. *Ibid.*, p. 38.

4. *Ibid.*, p. 327.

5. *Ibid.*, p. 322.

Cette Église toujours attaquée, et jamais vaincue, est un miracle perpétuel, et un témoignage éclatant de l'immutabilité des conseils de Dieu. Au milieu de l'agitation des choses humaines, elle se soutient toujours avec une force invincible, en sorte que, par une suite non interrompue, nous la voyons remonter jusqu'à Jésus-Christ (premières lignes du chapitre XXVII).

C'est, paradoxalement, dans les considérations sur la Providence que se trouve un aspect souvent inaperçu des positions de Bossuet. L'enjeu de la troisième partie, consacrée à la « suite des empires », souligne l'enjeu de son étude : « ces empires ont, pour la plupart, une liaison nécessaire avec l'histoire du peuple de Dieu. Dieu s'est servi des Assyriens et des Babyloniens pour châtier ce peuple ; des Perses pour le rétablir ; d'Alexandre et de ses successeurs pour le protéger »¹, etc. L'abstraction semble ici à son comble. L'articulation entre le particulier des peuples dont se sert la Providence et l'universel de son plan est toutefois, dans d'autres passages, mieux construite. Bossuet y évoque le « génie des peuples »², les « inclinations et les mœurs » sur lesquelles repose l'efficacité de ces « secrètes dispositions »³. Il souligne également combien la façon dont « les parties d'un si grand tout [dépendent] les unes des autres » ne peut qu'être le résultat d'une « proportion »⁴ admirable. « Proportion » : le terme est plus souvent associé au leibnizianisme de Herder. On verra, dans le chapitre suivant, combien cette question de la dialectique entre particulier et universel deviendra une question vive des philosophies de l'histoire aux siècles suivants, en particulier chez Vico, Herder ou Hegel. Les analyses de ce dernier atteindront évidemment une précision et un caractère dialectique qui ne caractérisent certes pas celles de l'évêque de Meaux. Toutefois, même prises dans le cadre d'une théorie classique et orthodoxe de la Providence, ses analyses n'en possèdent pas moins une attention au particulier. Il en va de même dans l'analyse qu'il propose de la notion d'époque, dans l'« Avant-propos », alors qu'il présente le plan de la première partie, consacrée précisément aux « Époques, ou la suite des temps ». Il rappelle l'étymologie grecque du mot, qui signifie s'arrêter, « parce qu'on s'arrête là, pour considérer comme d'un lieu de repos tout ce qui est arrivé devant ou après, et éviter par ce moyen

1. *Ibid.*, p. 334. Les « secrets de la divine providence » (p. 334), cette « suite des empires » (p. 338) doivent en particulier servir à combattre l'arrogance humaine.

2. *Discours*, p. 340.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 339.

les anachronismes, c'est-à-dire cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps »¹. Il ne saurait être question de se contenter de cette profession de foi méthodologique, largement démentie dans la suite du texte ; mais il n'en demeure pas moins qu'on a là, dans une pensée de la Providence comme chez Vico et Herder d'ailleurs, l'une des sources du choix de l'unité de sens pour l'analyse de l'histoire. La détermination méthodologique du caractère heuristique de ce cadre sera développée ultérieurement par l'herméneutique (voir Dilthey dans le chapitre III), ainsi que par les historiens au XX^e siècle, dès lors que leur objet d'étude cessera d'être l'histoire universelle pour se focaliser sur une époque, seul cadre interprétatif convenable (voir au chapitre IV). L'époque, qui, chez Bossuet, est présentée comme la partie d'un tout ordonné, finira par devenir le cadre autonome de l'interprétation. Bossuet représente ainsi, également, l'une des étapes du passage d'une problématique de l'ordre à une problématique du sens.

L'analyse du temps historique reste cependant, pour Bossuet, largement dépendante d'un cadre et de schèmes de pensée religieux sans lesquels il ne saurait y avoir d'ordre dans l'histoire. Ce lien essentiel, on le retrouve en particulier dans le dépassement du temps qu'il propose à son élève. Le précepteur qu'il fut alors ne manque pas de l'encourager :

Voilà ce que vous apprend la suite de la religion mise en abrégé devant vos yeux. Par le temps, elle vous conduit à l'éternité. Vous voyez un ordre constant dans tous les desseins de Dieu, et une marque visible de sa puissance dans la durée perpétuelle de son peuple. [...] Employez toutes vos forces à rappeler dans cette unité tout ce qui s'en est dévoyé².

Le registre de l'éternité est aussi très présent dans le *Sermon sur la Providence*. La « joie de l'éternité »³ résulte de la considération de la « règle de l'éternité »⁴ dont use Dieu : « Laissons agir l'Éternel selon les lois de son éternité »⁵. Le spectacle de l'histoire peut ainsi devenir le lieu d'une sortie hors du temps. Ce schéma est essentiel pour Bossuet, le temps historique n'a de sens que par rapport à une éternité fondatrice. Le temps n'est, évi-

1. *Ibid.*, p. 3.

2. *Ibid.*, p. 332. Cette remarque intervient à la fin de la deuxième partie, alors que la suite de la religion est désormais connue du lecteur, à même d'analyser la diversité factuelle temporelle en la rapportant au schème heuristique ecclésial.

3. Bossuet, « Sur la Providence », in *Sermons et Oraisons funèbres*, Paris, Le Seuil, « Sagesses », 1997, p. 121.

4. *Ibid.*, p. 119

5. *Id.*

demment, nullement l'horizon indépassable de la vie ; l'éternité en constitue le centre de gravité. Le sens de l'histoire ne peut se trouver qu'à partir d'une position anhistorique, seule capable de fournir à l'analyse les cadres, les principes, la logique sans lesquels l'histoire resterait un chaos informe et désespérant. Le sens de l'histoire n'est pas construit à partir des faits, il résulte de l'application aux faits d'une logique essentiellement étrangère à la temporalité, dont elle prétend pourtant rendre compte. Ce schème – qui n'est guère étonnant pour un évêque du XVII^e siècle –, nous aurons l'occasion de le retrouver dans des contextes apparemment bien plus sécularisés. Cette modalité d'analyse de l'histoire, pour laquelle le sens de l'histoire dépend d'un ordre qui lui est extérieur, favorisant une représentation continuiste de la temporalité, constitue un tropisme auquel sera consacré le chapitre suivant.

La logique originaire de ce régime traditionnel de temporalité sera remise en cause par la théorie du progrès. L'un des lieux de débat et d'opposition entre ces deux conceptions sera constitué par la question des fables de l'Antiquité, on parlerait plus volontiers aujourd'hui de mythes. Se pose en particulier la question de leur statut, de leur fiabilité : doit-on les considérer comme un trésor de sagesse, ou doit-on au contraire souligner leurs invraisemblances et leur cruauté ? Socialement très valorisée, pédagogiquement essentielle, la connaissance des fables de l'Antiquité va être sévèrement critiquée par les tenants du progrès. Dans un petit texte, *Sur l'histoire*¹, Fontenelle se livre à une remise en cause de ce type, caractéristique de cette nouvelle façon de penser l'histoire. Il y compare, de manière tout à fait iconoclaste pour l'époque, « les fables des Américains et celles de Grecs », rapprochant ces derniers des « Barbares d'Amérique ». Loin de contenir des trésors de sagesse que leurs admirateurs leur prêtent, les fables ne sont que le fruit de « l'ignorance des hommes ». Le respect de l'Antiquité, dont ont fait preuve les générations précédentes, n'est par conséquent plus guère justifié. Fontenelle trace à grands traits les progrès que la raison rend possible. L'ignorance diminue peu à peu, les prodiges sont par conséquent moins nécessaires à la compréhension du monde, dessinant une évolution lente rendant compte de la « génération des fables » et de son dépassement. Il faut souligner l'enjeu d'unité de l'analyse : l'esprit est le

1. Initialement publié en 1688, on peut le lire facilement dans l'édition des *Œuvres* de Fontenelle, au tome III, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », ■■■■.

même partout, « Tout ceci est pris dans le fond de la nature humaine, et s'applique par conséquent à tous les peuples du monde ». Cela donne lieu à une analyse que l'on peut, étonnamment, rapprocher de celle que mène Claude Lévi-Strauss dans *Race et histoire* : « ce qui nous disposerait à croire que les Américains seraient venus à penser aussi raisonnablement et aussi finement que les Grecs, si on leur en avait laissé le loisir ». Au-delà, la rupture par rapport à la logique originaire est patente : le temps n'est plus analysé comme lieu de perpétuation d'une norme originaire instaurant comme critère normatif la pérennité, il représente l'élément dans lequel la vérité va se construire, et non plus se perpétuer et se conserver.

La suite de ce court texte (reprenant nombre d'éléments de *De l'origine des fables*) contient les germes d'un schème appelé à une longue postérité, l'évolutionnisme, en particulier sous la forme du parallélisme entre psychogenèse et sociogenèse : l'unité de l'esprit humain se développe à l'échelle de l'humanité de manière analogue aux étapes du développement de l'esprit chez un individu. Condorcet, en particulier dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, donnera à ce schème d'analyse toute son ampleur. Les civilisations des origines sont assimilées au stade infantile de l'humanité, rendant caduque la fonction normative et légitimante de l'origine.

Pour autant, cette critique du régime traditionnel n'ouvre pas sur une compréhension de l'histoire plus respectueuse des différentes époques et de leur autonomie interprétative. Car la norme que contenait l'origine religieuse n'est contestée qu'au nom d'une nouvelle norme, rationnelle cette fois. La raison et – souvent plus caricaturalement – la vraisemblance indexée sur le modèle occidental de développement deviennent le critère au nom duquel sont jugées et discriminées les époques historiques. L'usage du vocabulaire de l'erreur (Condorcet commence par étudier « l'histoire des erreurs générales ») indique assez les présupposés de ce mode d'analyse de l'histoire. On ne reprendra pas ici les critiques décisives formulées dans *Race et histoire* (en particulier aux chapitres III, IV et V) par Lévi-Strauss contre l'évolutionnisme, à travers des enjeux tant politiques que méthodologiques.

3. TRIPARTITION DES RÉGIMES DE TEMPORALITÉ

De la succession des régimes que l'on vient de présenter (les aèdes, les historiens de l'Antiquité puis Augustin et Bossuet), essayons de dégager le ou les critères permettant de rendre compte de ce qui caractérise l'histori-

cisation, même relative, de cette représentation du temps historique. De prime abord, la sécularisation (entendue comme distinction puis séparation des sphères divine et humaine) apparaît comme un élément décisif, même si, par la suite, elle ne nous apparaîtra constituer qu'un premier stade. Pour qu'il y ait histoire (employons encore pour l'instant ce terme dans une acception large, qui l'oppose à la temporalité mythique), il faut certainement commencer par reconnaître l'autonomie heuristique, dans un premier temps relative, de la sphère humaine.

Tel est bien l'un des acquis du remplacement de l'économie de l'aède par celle de l'historien-enquêteur que décrit Hartog, en particulier chez Hérodote¹. L'historien mène son enquête, voyage pour recueillir les témoignages, articulant, pour ce faire, témoignage de l'œil et de l'oreille dans le but de rendre compte de ce choc que fut la guerre entre Athènes et les Perses. On a vu comment la décision même de l'enquête allait de pair avec le refus du principe explicatif qui fut celui des aèdes, d'Homère en particulier, consistant à décrire les différends entre les dieux, puis leurs interventions incessantes dans les affaires des hommes, théâtre de leurs affrontements. L'enquête promeut, différemment, un monde qui doit être sillonné, arpenté pour être appréhendé.

Ce changement de paradigme peut aussi prendre la forme d'une réflexion sur la causalité. Compte tenu de l'abandon du principe explicatif homérique, il convient de trouver un autre mode d'analyse et d'explication du monde humain. Thucydide apparaît de ce point de vue, plus qu'Hérodote, comme la référence principale. À la différence de ce dernier, sensible de manière encore trop restrictive à la recherche de ce qui se dit des choses, Thucydide privilégie la recherche des « indices » lui permettant d'inscrire l'histoire de la Guerre du Péloponnèse comme un « acquis pour toujours ». Il affirme ainsi sa différence tant par rapport aux aèdes que par rapport à ceux qu'il appelle les « logographes », qu'il trouve encore trop proches des simples on-dit et de la recherche-perpétuation de la gloire. Contre la parole et l'oreille, il est du côté du durable, de l'enquête faite pour durer – l'incipit de la *Guerre* le souligne et le revendique. C'est dans cette perspective que s'inscrit la quête de la vérité, la recherche des indices² permettant de construire

1. Voir, outre les textes de l'anthologie *L'Histoire d'Homère à Augustin* (Paris, Le Seuil, 1999), les chapitres I, II et III de *Évidence de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio-Histoire », 2005.

2. « Pourtant les risques d'erreur sont faibles, si l'on s'en tient aux indices mentionnés ci-dessus et l'on peut estimer que l'aperçu que j'ai donné sur ces siècles est dans l'ensemble véridique », Thucydide,

une analyse de cet événement dont il avait vu qu'il était tout à fait particulier, l'un des bouleversements les plus décisifs de l'histoire humaine. La recherche des causes participe également de ce nouvel exercice, rompant ici encore avec les usages en vigueur. Thucydide abandonne en effet l'explication par les différends, notant d'ailleurs que « l'absence de merveilleux dans mes récits les rendra peut-être moins agréable à entendre ». Les faits, surtout lorsqu'ils sont aussi considérables que ceux dont il s'occupe, ne peuvent être expliqués par la seule évocation des luttes entre dieux : la « cause la plus vraie, celle aussi qui fut la moins mise en avant, se trouve selon moi dans l'expansion athénienne, qui inspira des inquiétudes aux Lacédémoniens et ainsi les contraignit à se battre »¹. La nature de l'analyse change totalement, prenant une acuité inconnue jusqu'alors. Hartog² souligne la spécificité de ce nouveau registre thucydidien, articulant autopsie, recherche de vérité par le biais d'indices et volonté de s'inscrire dans un récit durablement établi.

Je propose d'appeler « régime de temporalité traditionnel » ce régime, en le distinguant du régime mythique et, à terme, du régime proprement historique³. Quelles en sont les caractéristiques ? Il reconnaît d'abord la temporalité du monde humain : le monde humain est fait de successions, le temps est son élément. Ce trait constitue même souvent le déclencheur de la réflexion. Hérodote souligne les transformations, parfois réciproques, des petites cités en grandes. Bossuet ne peut que constater et compter les âges du monde ; le principe de classement apparaît d'ailleurs comme une tentative de mise en ordre du monde, de reconquête de stabilité face au changeant, face à « l'incertitude » (*Sermon sur la Providence*) que semble déployer le temps. Il faut noter – et on aura l'occasion d'y revenir – que cette reconnaissance du caractère temporel, c'est-à-dire fait de successions, du monde humain ne va bien souvent pas sans tentative de dépassement du temps. On l'a lu chez Bossuet sur le mode de l'éternité divine ; on le retrouvera dans les chapitres suivants sur un autre mode, dans un contexte pourtant a priori nettement plus sécularisé. L'étude de l'histoire s'articulera

La Guerre du Péloponnèse, I, 21 (cité dans la traduction de D. Roussel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964).

1. *Ibid.*, I, 23.

2. Dans les chapitres III et IV de *Évidence de l'histoire*, *op. cit.*

3. Cette tripartition, mais aussi le choix du moment de passage entre régime traditionnel et régime historique, constituent les éléments de l'hypothèse de travail proposée dans cet ouvrage.

longtemps avec le secret espoir de la découverte d'un pôle de stabilité surplombant le désordre qu'offre le spectacle du passé. La reconnaissance de la temporalité du mode humain ne va, en effet, pas sans résistance, en raison de la dimension désordonnée qu'elle révèle et du risque de relativisation des valeurs qu'elle semble induire ; trouver de l'ordre va souvent de pair avec la tentative de découverte de principes anhistoriques stables. On peut mentionner un deuxième aspect de ce régime de temporalité : la découverte progressive d'une relative indépendance heuristique. Ici encore, il convient de ne pas forcer les ruptures. Il serait absurde de voir Hérodote comme la première et dernière étape d'un processus de désenchantement excluant définitivement l'influence des dieux. Il en va de même pour Bossuet : si l'activité de la Providence n'est plus pensée comme intervention immédiate, directe et explicite, elle ne cesse pas pour autant de constituer un principe d'explication fondamental. Il s'agit avant tout d'un processus, dont une étape importante est toutefois franchie, quand le travail historien consiste à déchiffrer dans le monde humain les facteurs permettant d'expliquer en partie les changements dont la temporalité est porteuse.

Cependant, cette première caractérisation ne saurait suffire. Car il est un autre principe qui apparaît décisif pour décrire analytiquement le régime traditionnel de temporalité. Il s'agit de la persistance d'un élément d'homogénéité, qui concerne à la fois la temporalité et la nature humaine. Si la temporalité constitue bien l'élément au sein duquel le monde humain change, elle reste toutefois homogène. Nulle rupture, nul bouleversement ne viennent rompre le fil d'un temps support de changements qui, de ce fait, peuvent apparaître superficiels. Car la nature humaine continue de demeurer identique. Au-delà des changements qui affectent visiblement le monde (visiblement : il y a des ruines, les villes changent, les dynasties disparaissent, etc.), les hommes restent identiques à eux-mêmes. Une référence, très rapide, à Machiavel permettra d'explicitier quelque peu cette tension entre reconnaissance de la temporalité et persistance d'une nature humaine. Les références aux bouleversements ne manquent pas dans l'œuvre de Machiavel : « Mais toutes les choses humaines étant en mouvement et ne pouvant demeurer immobiles, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent »¹. Le contexte florentin des guerres d'Italie explique

1. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. C. Bec, in *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1996, p. 203.

largement cette perception du temps, l'Italie est « le siège de ces révolutions et le pays qui leur a donné le mouvement »¹, la « nature des temps »² y est changeante. À tel point que certains penseront qu'il est vain de penser pouvoir maîtriser la fortune : « cette opinion a repris crédit en notre temps à cause des grandes révolutions qu'on a vues et voit tous les jours »³. Cette reconnaissance cohabite pourtant avec l'affirmation d'une pérennité de la nature humaine, sur laquelle il va être possible de bâtir les enseignements de la *virtu* : « Pensant pour ma part à la façon dont procèdent les choses, j'estime que le monde a toujours été pareil »⁴. Ce principe permet de connaître les motivations expliquant les actions humaines que sont l'amour, la crainte et l'admiration, en les hiérarchisant au besoin : le Prince « prudent et bien avisé » saura qu'il vaut mieux être craint qu'aimé⁵. Il est certes possible de faire du travail machiavélien une lecture insistant sur l'irréversibilité du changement⁶, la vertu des Anciens étant désormais hors de portée ; il n'en demeure pas moins que l'histoire reste un recueil d'exemples⁷. Cette pratique s'inscrit dans la postérité de la pratique de Cicéron qui, dans le *De Oratore*, présente l'histoire comme « témoin des siècles, lumière de la vérité, maîtresse de vie, messagère du passé »⁸. Une telle pratique de l'histoire repose sur l'hypothèse de la continuité de la nature humaine.

Si le passage du régime mythique, tel qu'on l'a identifié chez Hésiode, au régime traditionnel de temporalité contient bien des enjeux importants, il ne saurait donc toutefois à lui seul permettre de définir de manière satisfaisante et globale les réquisits d'une pensée de l'histoire. C'est l'hypothèse que je souhaiterais présenter dans les lignes qui suivent, hypothèse qui orientera également la suite des analyses au long des deux chapitres à venir.

En sus de la reconnaissance de la temporalité du monde humain, un autre réquisit peut, en effet, permettre de compléter la définition du

1. Machiavel, *Le Prince*, trad. C. Bec, in *Œuvres*, op. cit., chapitre XXV, p. 174.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 173.

4. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, op. cit., livre II, avant-propos, p. 292.

5. *Le Prince*, op. cit., chapitre XVII, p. 153.

6. Telle est l'hypothèse de lecture de T. Ménissier, voir *Machiavel, la politique et l'histoire*, Paris, PUF, 2001, en particulier les chapitres VII et VIII.

7. Voir en particulier, le chapitre VII du *Prince* : « Je veux produire deux exemples de notre souvenance », op. cit., p. 124-125. *Le Prince* multiplie les références historiques, destinées à apprendre la *virtu* par les exemples.

8. *De oratore*, II, IX, 36.

régime de temporalité proprement historique, le distinguant par là des deux modes précédemment évoqués. Il s'agit de la prise en compte du différend, de ce qui échappe au registre unificateur, au schème continuiste du régime traditionnel. Historiquement vient un moment, dont il est difficile de rendre compte « historiographiquement »¹, où ne fonctionnent plus ni l'exclusion de ce différend, au nom du vraisemblable ou de la vérité, ni son intégration, au prix souvent d'artifices et d'altérations trompeuses. La source du système se trouve remise en cause dans sa capacité à assurer la pérennité de l'origine en intégrant les faits dans un système unifiant et dans un schéma continuiste. C'est alors le nœud caractéristique du régime traditionnel qui se trouve frappé d'obsolescence, nœud articulant perpétuité de l'origine, unité, pérennité, dénégations de la nouveauté et du différend. Les deux principes de continuité et d'unification sont contestés en tant que garants de la stabilité de l'histoire. En conséquence, ce sont alors les notions de nouveauté, de discontinuité, de rupture qui vont être en mesure de rendre compte d'une temporalité proprement historique, à même de penser le sens indépendamment d'une systématité globale. Commençons par souligner qu'un tel bouleversement a la particularité de se présenter historiquement sous une forme différente de ce que sera, ultérieurement, la radicalité de son expression philosophique. Philosophiquement, Nietzsche, dans un geste qui m'apparaît décisif, critique l'origine, libérant l'affirmation de l'historicité radicale du monde humain ; nous y reviendrons au début du chapitre III. S'ensuit, selon la lecture foucauldienne, une reconnaissance des moments de rupture, de réagencement, entérinant la dimension chaotique du monde historique humain. Je voudrais circonscrire ici quelques agencements, quelques procédés théorico-pratiques par le biais desquels la critique de la temporalité traditionnelle, sous la forme de la critique de

1. Schématiquement, deux voies interprétatives sont possibles. Soit on estime que la critique de ce régime traditionnel résulte de tensions internes (ce sera l'hypothèse de M. Foucault), soit on estime que les raisons de ce bouleversement conceptuel et épistémologique sont la conséquence d'apparitions d'éléments modifiant, de l'extérieur, l'équilibre de ce système ; c'est l'hypothèse de travail de M. Duchet, par exemple, qui souligne dans *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières* (Paris, Albin Michel, 1971) et *Partage des savoirs : discours historique et discours ethnologique* (Paris, La Découverte, 1985) l'importance des effets des grandes découvertes sur les discours anthropologiques et historiques. Sur l'enjeu et l'importance, pour l'historien, de cette question de l'appréciation de la différence, voir C. Ginzburg, « L'étrangement » et « Distance et perspective », in *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard, 2001 ; ainsi que de M. Sahlins « Autres temps, autres mœurs », in *Des îles dans l'histoire* (Paris, Gallimard-Le Seuil, 1989), commenté par F. Hartog dans « M. Sahlins et l'anthropologie de l'histoire », *Annales ESC*, n° 6, 1983.

l'origine induisant la reconnaissance de la nouveauté et de la rupture principalement, fut acquise par le biais donc, non directement d'une critique philosophique et radicale de l'origine, mais d'un dispositif de mise à distance. Cette mise à distance, qui peut aussi le cas échéant avoir une fonction de protection à l'égard des censures religieuses, rend pensable l'instauration d'un monde humain, tant dans son mode de fonctionnement que dans son mode de compréhension.

Illustrons cette thèse par l'analyse de ce que l'on peut appeler une « pensée de la catastrophe ». La catastrophe, le cataclysme, sont alors pris en compte comme indice d'un bouleversement radical, comme recréation d'une nature sur des bases nouvelles. En mettant la création divine originaire à distance, la nature ainsi recréée instaure les conditions d'un monde humain, analysable de manière immanente. De la sorte, la catastrophe apparaît à la fois comme caractérisant le monde humain, comme ce qui détruit mais aussi comme ce qui constitue la condition de possibilité d'une analyse de la nouveauté. Elle rompt la continuité originaire, en même temps qu'elle crée les conditions d'une acceptation de la nouveauté. La catastrophe peut ainsi apparaître comme la matrice d'une temporalité proprement historique, événementielle.

Première occurrence : l'œuvre d'Ibn Khaldûn¹. Ce dernier utilise le procédé de mise à distance de l'origine dans la *Muqaddima*. Il fonctionne comme neutralisation de la logique originaire. Il faut en fait souligner le caractère un peu composite de cet ouvrage, qui peut déconcerter lors d'une première lecture. On y trouve en effet l'expression d'une logique originaire traditionnelle, sous la forme d'une pratique de la généalogie, entendue au sens de recueil des générations et des dynasties à partir d'une origine légitimante. Au-delà de cette description, qui pourrait s'apparenter à une simple chronique, Ibn Khaldûn insiste sur le passage à une logique explicative, cherchant à expliquer de manière causale et rationnelle les faits.

1. Né à Tunis en 1332, il meurt au Caire en 1406. Pour une présentation globale, voir, en français, Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun : naissance de l'histoire, passé du tiers-monde* (Paris, La Découverte, 1966) ; K. Pomian, *Ibn Khaldoun au prisme de l'Occident* (Paris, Gallimard, 2006) ; et A. Cheddadi, *Ibn Khaldun : l'homme et le théoricien de la civilisation* (Paris, Gallimard, 2006). Je me référerai uniquement ici à l'un de ses textes historiques. Il s'agit du livre I du *Livre des leçons tirées de l'histoire des Arabes, des Persans et des Berbères*, intitulé *Muqaddima* ; les références seront faites dans la traduction de V. Monteil, titrée *Discours sur l'histoire universelle* (1967, repaue chez Actes Sud en 1997). Il faut signaler la nouvelle traduction, due à A. Cheddadi, parue en 2002 dans la Bibliothèque de la Pléiade.

Il faudrait ajouter à ces deux éléments une troisième logique, herméneutique, que l'on retient souvent de ce texte ; je n'en parlerai pas ici, pour y faire quelques références au troisième chapitre.

Reprenons la critique de la chronique, descriptif factuel des générations de dirigeants politiques. Il faut « donner les causes des événements dynastiques »¹ et non simplement dresser des listes, rechercher la « leçon de cette histoire »², « combattre le démon du mensonge avec la lumière de la raison »³. L'enjeu de cette façon de faire l'histoire est clair, important : « Son objectif doit être de connaître à fond les causes de chaque événement et leur origine »⁴. Mais dans ce cadre, les historiens vont être confrontés à un écueil de taille, le changeant, le changement : « Les historiens négligent l'importance du changement historique »⁵. Il a déjà été précisé, dès la première page de la *Muqaddîma*, que l'histoire « nous fait voir les effets des changements »⁶. Elle n'est donc qu'en première approche le « récit des événements politiques, des dynasties et des circonstances du lointain passé »⁷. Le même reproche est repris plus loin, « Les historiens ont encore à se garder d'un autre risque : celui de négliger le changement »⁸. La fin de l'Introduction souligne également ce point essentiel pour Ibn Khaldûn, en référence aux épidémies de peste des VIII^e et XIII^e siècles : alors qu'Al-Bakri estimait « qu'il n'y avait pas beaucoup de changement en son temps, de nos jours, à la fin du VIII^e siècle, la situation du Maghreb est totalement différente », en raison de cette « terrible peste », dont l'apparition a constitué un « bouleversement général »⁹. On retrouve ici la force et la charge que constituent des événements inouïs pour l'époque, comme les guerres pour Hérodote et Thucydide ; mais les conséquences qu'en tirera Ibn Khaldûn sont, philosophiquement, ontologiquement, plus décisives.

L'importance et la radicalité de ces bouleversements pourraient, dans un premier temps, laisser supposer l'échec du projet historique explicatif, une telle solution de continuité risquant de signer l'échec de toute liaison

1. *Muqaddîma*, op. cit., p. 9.

2. *Ibid.*, p. 447.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. *Ibid.*, p. 41.

5. Début de l'Avertissement.

6. *Ibid.*, p. 5.

7. *Id.*

8. *Ibid.*, p. 42.

9. *Ibid.*, p. 49.

explicative. Il n'en est rien ; cela relance même le projet, en en modifiant toutefois les termes. L'argumentation est la suivante : désormais, c'est-à-dire sous l'effet de la prise en compte de ces bouleversements, il convient de rompre avec le « don prophétique », puisque la période étudiée est une période humaine. En effet, compte tenu de la force des bouleversements évoqués, on peut affirmer que les hommes ne vivent plus dans les mêmes conditions que ceux vivant, par exemple, à l'époque du Prophète. Le schème de la rupture amène celui de la périodisation, entérinant la mise à distance de l'origine. Ibn Khaldûn peut alors nommer la « marche ordinaire des affaires »¹, le « commun des affaires », en les distinguant du « miracle »² caractérisant l'époque et le mode d'action du Prophète. L'un des objets d'étude récurrent d'Ibn Khaldûn consiste à expliquer le processus de dépérissement des dynasties, auquel aucune n'échappe. Pourtant, une telle reconnaissance risquerait de mettre à mal la possibilité même de transmission du dogme, qui présuppose un minimum de continuité. « Peut-on objecter à ces exemples [de dépérissement des dynasties] celui des premières conquêtes musulmanes ? ». Il n'en est rien : « la cause en est un de ces miracles du Prophète [...]. Il est évident qu'il s'agit là d'un miracle, qui rompit le cours habituel de la longue attente »³. L'époque du Prophète se distingue nettement de la « marche ordinaire des affaires »⁴.

Il devient alors possible d'identifier des « causes naturelles » à l'œuvre ; à tel point qu'Ibn Khaldûn peut soutenir que « cela montre que les philosophes ont tort de juger nécessaire le don prophétique »⁵. La réalité factuelle peut dès lors être analysée par la raison :

L'histoire est une branche [qui] est une science : celle des fondements de la politique, de la nature des choses et des différences entre les nations, les lieux et les époques. [...] Il faut à l'historien comparer le passé et le présent, les causes des ressemblances et des différences. [...] À cette fin il lui faut vérifier ses informations avec ses principes⁶.

Il s'agit bien d'un projet systématique et consistant, qui articule définitions d'un objet, d'une méthode et mise en œuvre d'une « raison purement terrestre »⁷.

1. *Ibid.*, p. 335

2. *Ibid.*, p. 467.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 335.

5. *Ibid.*, p. 70

6. *Ibid.*, p. 41.

7. *Ibid.*, p. 580.

Il faut souligner le caractère double de cette périodisation, fruit d'une rupture entre l'époque du Prophète et celles qui ont suivi. Elle est certes chronologique, opposant une époque aux autres ; mais elle est également ontologique, tant elle décrit aussi des modalités de rapport à la vérité et à Dieu. Le rapport à Dieu et donc à la vérité qui était celui du Prophète est depuis interdit aux hommes, cette caractéristique ayant, bien entendu, des enjeux gnoséologiques.

Toujours dans le cadre de cette analyse des enjeux d'une pensée de la catastrophe, circonscrite comme matrice événementielle, deux références bien postérieures permettent de repérer deux autres modalités par le biais desquelles la catastrophe rend pensable l'avènement d'un nouvel ordre historique.

Chez Cuvier (1769-1832), la catastrophe crée les conditions d'une nouvelle donne, d'un nouveau monde. Rappelons rapidement les termes et l'histoire de ce problème : à la fin du XVII^e siècle, la découverte de fossiles donna lieu aux positions « diluvianistes », ou physico-théologiques, de géologues anglais, le plus célèbre étant T. Burnet (1635-1715)¹. L'une des caractéristiques de ces théories est de rester compatible avec le schéma dessiné dans la Bible. Ces positions seront combattues par Buffon, pour des raisons à la fois théologiques et épistémologiques². Les principes explicatifs de Cuvier interviennent dans ce contexte. On peut lire le *Discours sur les révolutions de la surface du globe et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal*³ comme l'ébauche de ce que l'on appellera plus tard le « catastrophisme ». La différence entre les espèces animales connues et visibles et celles que l'on trouve fossilisées et que l'on peut reconstituer⁴ constitue le point de départ des analyses de Cuvier. Cette différence, indéniable, consta-

1. S. J. Gould lui consacre un chapitre dans *Aux racines du temps* (Paris, Le Seuil, 1990), livre dans lequel il retrace le contexte de ces débats.

2. Pour plus de détails, je renvoie à l'article très documenté de Catherine Larrère « Catastrophe ou révolution : les catastrophes naturelles ont-elles une histoire ? », in A.-M. Mercier-Faivre et C. Thomas (dir), *L'Invention de la catastrophe au XVIII^e siècle*, Genève, Droz, 2008.

3. Publié d'abord comme introduction aux *Recherches sur les ossements fossiles* en 1812, puis seul en 1825 ; republié à Paris en 1985 chez Christian Bourgois. Une présentation et une analyse de ces débats se trouvent dans R. Hooykaas, *Continuité et discontinuité en géologie et en biologie*, Paris, Le Seuil, 1970.

4. Tout le monde s'accorde à noter le talent de Cuvier pour l'anatomie comparée et la paléontologie des vertébrés. La remise en cause de son fixisme n'a pas obéré l'aspect étonnamment moderne de sa pratique et de ses théories paléontologiques. Voir la postface de G. Laurent dans la réédition citée de 1985.

table, ne peut être expliquée scientifiquement sans rompre avec la lettre de l'Écriture. Son fixisme le conduit alors presque naturellement à la théorie des catastrophes présentée dans le *Discours*. La catastrophe est bien ce qui permet d'expliquer la différence entre le présent et le passé que révèlent les fossiles. Si la différence, pour Cuvier, est celle que rend particulièrement sensible l'analyse des fossiles, dans d'autres contextes et pour d'autres il s'agira de différences de mœurs ou d'organisations sociales ou politiques. L'enjeu est le même : comment rendre compte de ces registres de différences alors que l'histoire était jusqu'alors expliquée dans un cadre unificateur, indexée sur une origine commune, sur une création définitive ou sur une nature humaine pérenne ? Le constat s'impose : « le fil des opérations est rompu »¹. La catastrophe est ce qui rompt l'unité, alors même que l'unité, la pérennité passaient pour des gages d'explication. Et pourtant, dans le même mouvement, la catastrophe va donner la clé d'explication de la diversité. La suite, dans le détail de laquelle je ne rentre pas, le conduit à présenter les pièces du dossier, en particulier ses positions de méthode quant à la reconstitution et à la datation des squelettes à partir des éléments que l'on trouve dans la terre. Il note la connexion entre « l'histoire des fossiles d'animaux » et la « théorie de la terre »². S'ensuit la loi de succession des couches, puis la loi générale de position ou de rapport des fossiles avec les couches³. Il devient dès lors possible de dater un fossile en fonction de sa position au sein des couches. Ces lois permettent ainsi de répondre à l'énigme que représente, par exemple, la découverte d'un fossile de poisson là où n'existe pas – plus en fait – de mer. Dernière étape, l'anatomie comparée, la paléontologie dans laquelle Cuvier est passé maître⁴. Cette discipline permet de reconstituer le squelette à partir de ses morceaux, établissant, exhibant la différence par rapport aux espèces que nous connaissons. La résolution de l'énigme de cette différence, énigme pour une pensée traditionnelle de la temporalité, passe par l'inscription de la différence dans le temps lui-même.

Les catastrophes qu'a connues la Terre – et qui du reste continuent–expliquent, par les conditions nouvelles qu'elles créent, l'apparition de

1. *Discours sur les révolutions de la surface du globe*, op. cit., p. 49.

2. *Ibid.*, p. 33.

3. *Ibid.*, p. 70-71

4. « Tout être organisé forme un ensemble, un système unique et clos dont les parties se correspondent mutuellement [...] chacune d'elles prise séparément indique et donne toutes les autres » (p. 96). Il est donc possible, à partir d'un os, de reconstituer l'ensemble d'un squelette, puis de le comparer avec ceux qui existent encore.

nouvelles espèces. La diversité que présentent les fossiles constitue en effet une sorte de nouveauté à rebours. On comprend, à ce titre, qu'elle représente un défi pour le régime traditionnel de temporalité. L'histoire apparaît alors comme une succession de ruptures et de créations de nouvelles formes qu'il convient de penser comme telles. La nouveauté ne figure plus, comme pour le régime traditionnel, la limite de l'explication : elle en constitue désormais l'objet même.

On trouve chez Rousseau le même renversement, faisant de la catastrophe, au-delà de son caractère destructeur, la condition d'intelligibilité du monde tel que les hommes peuvent le connaître. Le dispositif argumentatif est toutefois un peu différent. La catastrophe crée une dynamique qui produit la nouveauté ; cette dernière n'est donc pas directement le fruit de la catastrophe, le processus d'engendrement de la nouveauté y est essentiel. *L'Essai sur l'origine des langues*, au chapitre IX, analyse la formation des langues méridionales¹. Après avoir présenté son analyse des modalités d'avènement de la langue, Rousseau est confronté à un problème similaire à celui de Cuvier : comment rendre compte du phénomène de la diversité, et donc de la nouveauté, si l'on admet à l'origine une langue unique ? La « diversité »² doit s'expliquer de la même manière que les autres phénomènes humains, soit par référence aux moyens de subsistance, donc par référence au climat et à la nature du sol. Or, « Supposez un printemps perpétuel sur la terre ; supposez partout de l'eau, du bétail, des pâturages »³ ; comment, dans de telles conditions, expliquer la nécessité de la naissance des nations, sans laquelle le langage et sa diversité restent incompréhensibles ? La réponse de Rousseau est connue : « Celui qui voulut que l'homme fut sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers ». À partir de cet événement, de cette catastrophe naturelle, s'enchaînent les conséquences (Rousseau l'inscrit dans une succession de « je vois... »), qui dessinent la « fabrique du genre humain »⁴. Le nerf de l'argumentation réside dans la disparition du printemps perpétuel, la nécessité donc de se regrouper pour survivre, la diversité des climats

1. J. Starobinski commente ce passage dans « L'inclinaison de l'axe du globe », in *Revue européenne des sciences sociales*, n° 85, 1989 ; repris dans l'édition de *L'Essai* parue en 1990 chez Gallimard.

2. *Essai sur l'origine des langues*, op. cit., p. 99.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 101.

résultant de l'axe incliné qui crée les saisons et l'adoption de langues différentes, conséquence ultime de la diversité des conditions de vie.

J'évoque plus rapidement les analyses, plus connues, du *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*. La deuxième partie débute par une reconstitution logique, et non factuelle, de l'histoire de l'humanité. Rousseau commence par y donner à lire les « progrès presque insensibles des commencements »¹, rythmés par les « années stériles, les hivers longs et rudes »². Le premier changement est constitué par l'apparition des familles, qui induit une transformation décisive pour « l'animal borné d'abord aux pures sensations »³ que fut originellement l'homme. Auparavant, « les différences des terrains, des climats, des saisons » avaient déjà instillé des différences notables entre les hommes. Mais ce sont réellement les « premiers développements du cœur » qui amenèrent une « situation nouvelle », conséquence de la « première différence entre les sexes »⁴. À partir de là, « dans ce nouvel état », les nouveautés se multiplient, dont la moindre n'est pas l'usage de la parole. La description se poursuit : « on peut conjecturer » le rôle et l'importance pour le développement ultérieur du langage « de grandes inondations ou des tremblements de terre [qui] environnèrent d'eaux ou de précipices des Cantons habités ; des révolutions du globe [qui] détachèrent et coupèrent en îles des portions du Continent »⁵. Alors « Tout commence à changer de face »⁶ : nous ne sommes plus dans l'étude des « premiers commencements », mais bien dans celle de l'apparition des conditions expliquant le développement de l'inégalité. Comme dans *Du contrat social*, mais dans des circonstances différentes, Rousseau circonscrit « l'instant »⁷ décisif, celui à partir duquel se met en place le processus historique proprement humain. L'histoire est constituée de ruptures successives, prenant la forme de l'instant, de l'événement changeant les

1. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, ■■ (édition ?) p. 97

2. *Ibid.*, p. 95

3. *Ibid.*, p. 94

4. *Ibid.*, p. 98

5. *Id.*

6. *Ibid.*, p. 99

7. Dans le second *Discours*, cela apparaît p. 101, quand Rousseau fait la synthèse rétrospective des éléments analysés dans les pages précédentes ; dans *Du contrat social*, il advient au chapitre VI du livre I, à la suite de la description du contrat. Se dessine une représentation de la temporalité où l'instant désigne ce moment où du nouveau advient, créant de l'irréversible. Voir au chapitre IV les analyses consacrées à la nouveauté, qui cherchent à cerner les conditions, les enjeux et les termes d'une telle représentation du temps historique.

circonstances, donc les conditions de vie des hommes. La catastrophe joue un rôle essentiel dans l'apparition de cette dynamique ensuite irréversible. La fin du second *Discours*, en conclusion, revient sur cette solution de continuité absolument essentielle : « tout lecteur attentif ne pourra qu'être frappé de l'espace immense qui sépare ces deux états ». Essayer de comprendre l'homme conduit nécessairement à penser la succession des temps, expliquant comment il a pu « chang[er] pour ainsi dire de nature »¹. Ce schème du discontinu, conséquence des catastrophes, est essentiel, lui seul permet d'expliquer la situation actuelle du monde humain. La catastrophe n'est pas seulement ce qui détruit, c'est également ce qui permet de comprendre l'avènement du monde nouveau qui est désormais celui des hommes.

4. LE PRÉSENT ET L'ATTENTE

La période pendant laquelle le régime traditionnel a été remis en cause reste historiographiquement sujette à caution, comme souvent dès lors qu'il s'agit de situer des ruptures, qu'elles soient radicales ou pas. M. Foucault insiste sur la fin du XVIII^e siècle, en voyant dans l'époque des Lumières l'une des premières à même de se poser la question de son actualité, indice d'un bouleversement dans la conception de la temporalité historique. C'est dans deux textes commentant l'opuscule de Kant *Réponse à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? »* qu'il développe cette analyse². On aura l'occasion, dans le chapitre II, de revenir sur le choix de cette période.

Foucault le fait remarquer, l'une des particularités du texte kantien consiste à ne pas aborder l'histoire à partir d'une question d'origine, mais à circonscrire de manière singulière la question de l'actualité, du présent. Le présent n'est pas conçu comme la simple perpétuation de l'origine, terme d'une répétition généralisée. Il ne s'agit pas non plus de retrouver une dynamique jusque dans le présent, alors réduit à n'être que le terme d'un développement normé par l'origine. Le présent n'est plus une simple étape d'une logique originaire, répétitive ou évolutive.

Afin de mieux marquer la spécificité de l'analyse kantienne, Foucault distingue trois formes de réflexion du présent. On peut le concevoir

1. *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité*, op. cit., p. 122

2. Les deux textes portent le même titre, « Qu'est-ce que les Lumières ? ». Ils sont publiés au tome II des *Dits et écrits* (Paris, Gallimard, 2002), textes n° 339 et 351.

comme appartenant à un âge déterminé du monde ; on a vu, à partir de Bossuet, d'où provenait ce schème de pensée du temps historique. Il induit évidemment une unité a priori largement problématique de la temporalité, dont les différents âges apparaissent comme de simples modélisations particularisantes. De plus, cette présentation des âges du monde (dans sa version chrétienne ou antique, voir par exemple la *Théogonie* d'Hésiode qui en présente un des premiers modèles) reste souvent très largement hiérarchisée et normative, le premier âge tenant le rôle de norme. Deuxième forme, celle qui conçoit le présent comme annonciateur, comme on le trouve chez Augustin, la fin étant à nouveau indexée sur l'origine annonciatrice. Enfin, le présent entendu comme point de transition vers un monde nouveau, comme on peut le lire chez Vico, là encore tributaire d'une logique originaire. Ces trois formes restent donc traditionnelles, dans la mesure où elles s'appuient sur une logique originaire, pour laquelle l'origine reste assimilée à un dépôt de vérité, matrice de développement, principe normatif.

La réflexion de Kant apparaît novatrice de ce point de vue. Foucault le note : « [Kant] ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? »¹. On vient de le souligner : la logique originaire présuppose une unité des temps, une unité de l'histoire du monde qui se fonde dans l'origine. Cette unité peut ensuite donner lieu à un schème pessimiste (décadence des époques ultérieures par rapport à l'origine), ou à un schème évolutionniste (les époques ultérieures développant ce que l'origine contient en germe). Au-delà de cette diversité, il faut retenir l'unité induite, intégrant le présent dans une histoire qui le dépasse, intégration qui constitue la condition de sens pour le présent. Indéniablement, l'analyse kantienne rompt avec cette logique. Ce qui caractérise le présent est ce qui le singularise par rapport au passé.

Dès lors, compte tenu de cette forme de rupture, la modernité devient question. Foucault écrit : « Il faudrait essayer de faire la généalogie, non pas tellement de la notion de modernité, mais de la modernité comme question »². La question, en effet, n'est pas tant de retracer l'ensemble des schèmes de pensée de la modernité, schèmes que l'on vient de rappeler ; l'essentiel est de prendre conscience que la modernité devient une question, puisque le lien unifié la reliant à l'origine est sinon rompu, du moins

1. « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1383.

2. *Ibid.*, p. 1500.

obscurci. On reviendra plus loin sur cette conception d'une modernité dépourvue de fondement, ou plutôt sur la conception d'une modernité acceptant l'absence de fondement. Lisant Kant, Foucault insiste sur la rupture induite ; cela fait évidemment écho à sa propre pratique d'historien, attentif, de l'*Histoire de la folie* jusqu'à l'*Histoire de la sexualité*, aux seuils, aux ruptures et aux inflexions. L'histoire n'est plus conçue comme une unité, garantie par une logique intégratrice, capable d'articuler en un point passé, présent et avenir.

Dépourvu désormais de « trame téléologique »¹, reste à penser ce que Foucault appelle alternativement une « ontologie de nous-mêmes » ou une « ontologie du présent »². Cette problématisation du présent est le résultat de la critique de l'unification traditionnelle de l'histoire. La prise en considération de la différence conduit à révoquer l'unité substantielle de l'histoire, singularisant le présent par rapport au passé et à l'avenir. Le statut même du présent devient dès lors problématique. Ce programme évoqué par Foucault, il est possible de le continuer et de l'éclairer à partir d'une référence à Koselleck. Lui aussi a cherché à cerner la spécificité de la modernité, essayant de la circonscrire dans son premier livre, *Le Règne de la critique*, avant de poursuivre sa réflexion dans le cadre d'une histoire des concepts historiques³.

Son premier travail a consisté, dans une perspective que l'on peut classer dans le cadre méthodologique de la socio-histoire, à retracer l'avènement d'une philosophie de l'histoire au XVIII^e siècle, en articulant analyse des concepts (apparition d'une représentation progressiste du temps historique) et étude du cadre social dans lequel ces concepts adviennent (avènement de la bourgeoisie), cadre qu'ils contribuent à leur tour à transformer. Cette tentative le rapproche du projet de l'école de Cambridge, celle de Quentin Skinner, lui aussi très attentif aux liens complexes existant entre contexte social-historique et inventions notionnelles⁴. Par la suite, Koselleck se consacrera à l'histoire des concepts, dont il souligne l'enjeu,

1. *Ibid.*, p. 1502.

2. *Ibid.*, p. 1396, p. 1506.

3. Il fut l'un des inspirateurs d'une monumentale entreprise d'un quart de siècle, la *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, ■■■■1972-1997 ; voir la présentation de F. Dosse, « R. Koselleck, entre sémantique historique et herméneutique critique » in C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Historicités*, Paris, La Découverte, 2009.

4. Voir un exemple de mise en œuvre de ces principes dans *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Le Seuil, 2000.

l'importance et la particularité : « L'histoire des concepts, pour spécifiques que soient ses méthodes et indépendamment de sa richesse empirique, constitue ainsi une sorte de propédeutique à une théorie de l'histoire »¹. Son projet consiste alors à essayer de cerner les catégories grâce auxquelles nous pensons l'histoire, étant entendu que ces catégories sont évidemment liées à une époque spécifique, à une certaine représentation de l'histoire. Dans l'article que je viens de citer, il cherche à identifier les catégories, le système de catégories par le biais duquel la modernité pense l'histoire, en rupture avec des représentations passées ; le lien avec Foucault commence à apparaître.

Koselleck précise l'enjeu de cette analyse. Elle concerne les « significations méta-historiques, et en ce sens anthropologiques, de nos deux catégories »², celles caractéristiques de la modernité. Foucault proposait de penser l'ontologie du présent, Koselleck propose de mener l'analyse du sens anthropologique des catégories emblématiques de la modernité, ou plutôt du sens spécifique donné par la modernité aux catégories permettant de réfléchir la temporalité historique. Entre ces deux penseurs, les termes ne sont pas les mêmes, les projets pas totalement identiques ; cela est dû en partie aux disciplines respectives de ces deux chercheurs, ainsi qu'aux traditions intellectuelles dans lesquelles ils s'inscrivent (la tradition herméneutique allemande pour l'un, la tradition française d'histoire des sciences en partie pour l'autre). Mais il me semble pourtant légitime de rapprocher ces deux ambitions. Elles dessinent le même terrain de recherche, la modernité, analysée à partir de la nouveauté de son rapport à l'histoire, analysée à partir de la nouveauté de son mode d'articulation entre passé, présent et avenir. Et tous les deux circonscrivent le même lieu : un présent problématisé dans son lien au passé et à l'avenir. Voici la manière dont Koselleck présente son hypothèse de travail :

Ma thèse est que, au cours des Temps modernes, la différence entre expérience et attente ne cesse de croître, ou plus exactement que les Temps modernes ne se saisissent comme des temps nouveaux que depuis le moment où les attentes se sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites jusqu'alors³.

1. « Champ d'expérience et horizon d'attente : deux catégories historiques », in *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, op. cit., p. 308.

2. *Ibid.*, p. 311 ; la dimension méta-historique ne renvoie pas à une hypothétique position supra-historique, mais à l'analyse réflexive des catégories historiques que permet l'histoire.

3. *Ibid.*, p. 315.

Le régime traditionnel – pour employer cette notion qui n'apparaît pas chez Koselleck – se caractérise par l'articulation forte entre champ d'expérience et horizon d'attente. On a déjà eu l'occasion de souligner combien la temporalité traditionnelle proscriit la nouveauté, inscrivant donc l'attente de façon stricte dans un cadre dessiné par le passé. Le régime traditionnel ne pense donc nullement le présent comme problème, intégré qu'il est dans une unité temporelle dont il n'est qu'un terme non singulier. À l'inverse, les Temps modernes creusent la différence entre champ d'expérience et horizon d'attente. L'incertitude prédomine, là où la norme originarie procurait un modèle rassurant – que l'on pense aux conseils prodigués par Bossuet. L'ontologie du présent réside dans cette différence.

Quelques remarques pour finir cette analyse. Tout d'abord, une remarque d'ordre historiographique concernant l'époque. Foucault comme Koselleck identifient les Lumières comme époque charnière. Il serait possible de trouver, lors des époques antérieures, des lieux et des débats portant déjà sur la différence entre passé et présent, rendant l'avenir sinon imprévisible, du moins inattendu. Je ne mentionnerai ici que la querelle des Anciens et des Modernes¹. Rappelons-en succinctement les faits et l'enjeu explicite. Elle commence en 1687, lorsque Perrault lit à l'Académie française un poème intitulé *Le Siècle de Louis le Grand*, dans lequel il affirme « Je vois les anciens sans plier les genoux / Ils sont grands, il est vrais, mais hommes comme nous / Et l'on peut comparer sans craindre d'être injuste / Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste ». La Fontaine et Boileau s'opposent à cette relativisation du modèle antique, alors que Fontenelle soutient Perrault. La première phase de la Querelle s'arrête en 1694 par la réconciliation de Perrault et Boileau. Une autre phase débute en 1699 après la traduction en prose de l'*Iliade* par Mme Dacier, suivie en 1708 de celle de l'*Odyssée*. Houdar de la Motte y répond par une traduction-adaptation, par moments très libre en raison d'une nécessaire adaptation aux mœurs contemporaines, précédée par un *Discours sur Homère*. Mme Dacier y répond à son tour, jusqu'à, ici encore, une réconciliation en 1716. L'enjeu de ces deux moments porte déjà sur une sensibilité à la différence entre les époques (justifiant, ou pas, traduction, adaptation ou réécriture), sans que le schème rationnel des Lumières ne vienne encore

1. On trouvera dans *La Querelle des Anciens et des Modernes* (Paris, Gallimard, 2001) un recueil reprenant un très bon aperçu des textes composant les différentes étapes de cette longue querelle, avec un essai de M. Fumaroli et une postface de J.-R. Armogathe.

réunifier le cours de l'histoire. Car – deuxième remarque – il n'est pas sûr que les Lumières puissent se définir essentiellement par cette conscience de la différence temporelle. Kant lui-même, on y reviendra, tentera dans d'autres textes d'instaurer à nouveau une unité des temps historiques, certes de manière critique et non dogmatique. Il n'en demeure pas moins que la tentation est toujours là d'instaurer un schème unificateur, capable d'intégrer, en la déjouant, l'attente dans le développement unifié de la nature, avatar de la dynamique originaire. Enfin, pour terminer, signalons que Koselleck mentionne la complexité des notions anthropologiques analysées : « les choses peuvent avoir été autres que dans l'expérience qu'on en a [...] des expériences déjà faites peuvent se modifier avec le temps »¹ (p. 314). Les catégories grâce auxquelles nous nous référons au temps historique n'échappent elles-mêmes pas au temps. Cette historicisation, depuis Nietzsche, ne manque pas de soulever critiques et inquiétudes, comme on le précisera au chapitre III.

1. *Le futur passé*, op. cit., p. 314.

II.

Raison, histoire et unité

Dans deux articles repris dans *La Philosophie bourgeoise de l'histoire*, Max Horkheimer propose à la fois une définition et une généalogie de la notion de philosophie de l'histoire. La définition qu'il en donne est assez limitée. Il s'agit du projet consistant, « derrière la confusion vécue, de la vie et de la mort, [à] reconnaître une intention cachée et bienveillante à l'intérieur de laquelle le fait individuel, apparemment incompréhensible et absurde, a une place déterminée »¹. Cela lui permet de spécifier « l'essence de toute philosophie de l'histoire authentique », consistant à « construire un tel sens caché »². À partir de cette définition, il propose successivement deux auteurs comme étant à l'origine d'un tel projet, Machiavel et Vico, « le premier à avoir perçu la correspondance entre l'ontogenèse et la phylogénèse humaines »³. Plus que cette hésitation, qui n'est au demeurant pas si anodine, il faut souligner le cadre plus vaste dans lequel Horkheimer inscrit sa recherche. La philosophie de l'histoire relève de la dynamique de la Renaissance, époque qui voit l'ambition, limitée d'abord aux sciences naturelles, d'identifier des régularités. Là où le Moyen Âge était préoccupé par la question des fins, les hommes de la Renaissance s'intéressent aux causes. Ils sont alors en mesure d'essayer d'établir des régularités en formulant des lois à partir d'une conception renouvelée de la causalité. C'est dans ce cadre que Machiavel joue un rôle important, transférant dans le domaine de la science politique les ambitions de la science physique naissante. Par conséquent, les philosophies de l'histoire lui apparaissent davantage relever de cette filiation que d'un lien avec les discours théologiques portant sur l'histoire. Les scientifiques de la Renaissance, plus que saint Augustin, permettent de comprendre le projet spécifique des philosophies de l'histoire.

Dépassant le caractère quelque peu schématique de l'analyse (qui culmine dans l'appréciation positive de l'œuvre de Lévy-Brühl, censée valider et autoriser les analyses de Vico), Alain Renaut en reprend de

1. M. Horkheimer, *La Philosophie bourgeoise de l'histoire*, Paris, Payot, 1980, p. 113.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 126.

manière critique le cadre et la définition. S'intéressant plus précisément aux conditions de leur émergence, il signale le lien complexe qui relie les philosophies de l'histoire aux philosophies qui les ont précédées, en particulier Descartes ; il souligne à la fois la nécessité de l'avènement d'une pensée de l'individualité et la nécessité de la légitimation d'une autre forme de rationalité que la seule forme mathématique. C'est toutefois la nouvelle philosophie de la substance de Leibniz qui constitue, pour lui, la condition ontologique favorisant l'émergence des philosophies de l'histoire : grâce à une « telle mutation de la notion de substance », la philosophie peut « mener à bien son entreprise ontologique en pensant cette production de l'identité dans le divers »¹. Ici encore, le lieu où se forme le projet des philosophies de l'histoire n'est pas directement issu de celui des pensées religieuses de l'histoire.

Les analyses de Koselleck² circonscrivent également le XVIII^e siècle comme le moment où la signification et les enjeux du concept d'histoire changent radicalement de configuration. « Malgré le fait qu'il prolonge d'anciennes acceptions, *die Geschichte* est un concept moderne qui équivaut presque à une création »³. L'articulation spécifique du passé, du présent et du futur, mais aussi l'extension du concept lui paraissent s'être transformées très sensiblement à la fin du siècle des Lumières.

Au-delà de différences importantes, un point commun relie ces trois analyses, la solution de continuité qu'elles introduisent entre les philosophies de l'histoire des XVIII^e et XIX^e siècles et les analyses portant sur l'histoire qui les ont précédées⁴. Il est possible, à l'inverse, d'inscrire les philosophies de l'histoire de Kant, Hegel et Marx dans une plus grande continuité par rapport aux régimes traditionnels. Sans aller jusqu'à soutenir les thèses de Löwith sur la sécularisation (voir chapitre IV), on peut être davantage attentif à la permanence d'une problématique et d'un schème de pensée : l'histoire continue de n'être pensable qu'à condition de réduire, de dépasser sa diversité, sa variété factuelle, le sens dépendant alors d'une unifi-

1. Introduction à Herder, *Histoire et culture*, Paris, Flammarion, 2000, p. 29 ; plus que Leibniz lui-même, c'est l'adaptation de ses principes chez Herder qui constituera le lieu d'avènement de ce type de pensée.

2. Voir en particulier « Le concept d'histoire », in *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997.

3. *Ibid.*, p. 15.

4. A. Renaut indique que « sans doute ne suffit-il pas que place fut faite dans le discours philosophique à la réflexion sur l'histoire pour que l'on puisse parler de philosophie de l'histoire », *Histoire et culture*, « Introduction », *op. cit.*, (p. 27).

cation, d'une intégration dans un ensemble de propositions dont la vérité demeure essentiellement anhistorique. Le défi que doit relever la philosophie de l'histoire réside encore dans le caractère chaotique des faits passés, dans la difficulté à en établir un sens, la solution passant encore par l'hypothèse d'un dépassement des faits vers des principes dont les faits ne sont que les manifestations. Les analyses de ce chapitre s'inscriront dans cette perspective. Rapportée à la tripartition évoquée dans l'introduction du premier chapitre, l'hypothèse de travail de ce second chapitre consiste à classer les philosophies de l'histoire dans le cadre d'analyse du régime traditionnel. Souligner les analogies, insister sur ce que les philosophies de l'histoire reprennent au régime traditionnel, conduit à reporter encore l'usage de la notion d'histoire, ou de régime de temporalité proprement historique, et de le réserver aux logiques et aux pratiques contemporaines de la rupture nietzschéenne.

Bien entendu, il convient de ne pas négliger par ailleurs les modalités très différentes réglant la mise en œuvre de cette réduction factuelle. Néanmoins, ce sera l'hypothèse de lecture adoptée, le régime traditionnel et la représentation de la temporalité historique des philosophies de l'histoire paraissent pouvoir être rapprochés. Non pas en vertu d'une totale identité de structure, mais en raison de la persistance de la réduction des faits, destinés à n'être que le lieu d'un dépassement de la temporalité. La recherche de permanence et de stabilité caractérise ces deux régimes. Elle s'appuie sur le déni de toute différence, intégrée dans une logique abstraite, ou révoquée dans le non-sens de l'invraisemblance. Le schème de la continuité peut ainsi instaurer un régime de sens unificateur, fondé sur la puissance supposée de la raison. Origine et raison occupent la même fonction, source de vérité, gage de sens et vecteur de continuité.

1. DIVERSITÉ ET UNITÉ

On peut trouver dans l'œuvre historienne de Voltaire l'expression presque paradigmatique de cette difficulté à saisir la singularité d'un fait ou d'une époque historiques sans les réduire par une interprétation normative. Que cette norme ne soit plus la norme originaire de la temporalité traditionnelle ne rend pas cette logique moins réductrice. La tension que l'on va lire chez Voltaire entre diversité et unité de l'histoire reste le trait d'un régime normé de la temporalité historique.

La prise en compte de la diversité constitue pourtant l'un des lieux les plus décisifs de sa critique des représentations religieuses de l'histoire. Le début de l'*Essai sur les mœurs*¹ peut être lu, de ce point de vue, comme une remise en cause de l'unité, religieusement fondée, telle qu'on la trouve par exemple dans le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. On a déjà vu comment, pour l'évêque de Meaux, le sens de l'histoire ne peut exister qu'à la condition d'une intégration de la diversité apparente au sein d'une unité providentielle, dont il convient que son élève, tout particulièrement, prenne conscience.

Voltaire, à l'inverse, commence par souligner la diversité, non seulement des mœurs et des coutumes, mais de la nature physique également. Rien ne paraît stable et pérenne, pas même la nature. Ainsi le début de l'introduction insiste-t-il sur les « Changements dans le globe » : celui que nous habitons n'est pas identique à ce qu'il fut. La polysémie de la notion de révolution est utilisée par Voltaire pour appuyer le caractère essentiellement changeant du monde, tant physique que politique : « il se peut que notre monde ait subi autant de changements que les États ont éprouvé de révolutions »². « La nature rend partout témoignage de ces révolutions »³. Des « grandes révolutions du globe »⁴, Voltaire passe ensuite à la diversité des races, qui renvoie, classiquement pour l'époque, à la diversité des climats.

Cette sensibilité au changeant, à l'instable, fera également l'objet d'analyse lors du tremblement de terre de Lisbonne en 1755. Outre les développements de *Candide*, Voltaire lui consacre un *Poème sur le désastre de Lisbonne*⁵. Sa position y est complexe : la Providence commence par y être présentée comme un asile pour la raison, un refuge possible face à la puissance de cet événement et à son injustice qui lui font totalement perdre ses repères. Toutefois, la suite du texte laisse entrevoir comme un affolement de la réflexion, sans aller toutefois jamais jusqu'à une remise en cause radicale et définitive du schème de la Providence : « “Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire” / Quoi ! l'univers entier, sans ce gouffre infernal / Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal ? »⁶. Les références à

1. Rédigé et enrichi durant de longues années, publié une première fois en 1756, ce texte sera cité dans l'édition parue à Paris, dans la collection des classiques Garnier en 1963. Références intéressantes sur Voltaire et l'histoire dans J. Goulemot (dir.), *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, 1995.

2. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, « Introduction », ■■■■ (édition ? année ?), p. 5.

3. *Ibid.*, p. 6

4. *Ibid.*, p. 7

5. Édité dans le volume de *Mélanges*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961.

6. *Ibid.*, p. 305

Bayle permettent de cerner la position ultime de Voltaire, faite d'un scepticisme concluant « je ne sais rien »¹. Le désarroi prime, Pascal est implicitement mobilisé pour affirmer combien « La nature est muette, on l'interroge en vain [...] / L'homme, au doute, à l'erreur, abandonné sans lui / Cherche en vain des roseaux qui lui servent d'appui »². Le spectacle de ce tremblement de terre, comme plus généralement celui de l'histoire du monde, permettent de conclure que « tout est en guerre »³ et que le « chaos de malheur », le « chaos fatal »⁴ domine.

L'objet que constitue le monde et son histoire est un objet complexe ; la diversité s'y mêle à l'étrange et à la violence, confinant ainsi au chaos. À ce premier ordre de difficulté s'en ajoute un second, qui constitue un élargissement du champ de la réflexion. Il avait été reproché à Bossuet de ne s'intéresser, sous couvert d'histoire universelle, qu'à la seule histoire européenne, culminant dans la part qu'y prend l'histoire de France. Voltaire choisit au contraire, dès le début de l'*Essai sur les mœurs*, d'élargir le débat. Les premiers chapitres sont consacrés à la Chine et à l'Inde. La suite de l'ouvrage ne manquera pas de revenir sur ces territoires largement laissés de côté par Bossuet.

À cet élargissement géographique, il convient encore d'en rajouter un autre, d'ordre plus méthodologique. Bien que l'*Essai sur les mœurs* soit le plus souvent bâti sur des sources de seconde main, il n'en demeure pas moins que ce projet d'une histoire globale, non exclusivement politique, reste tout à fait intéressant ; on peut le voir à l'œuvre dans les chapitres réguliers qui rythment l'ouvrage, sorte de tableaux panoramiques tentant de ressaisir l'état et l'esprit du monde à une époque donnée (voir par exemple les chapitres 17-22 ou 81-84). Voltaire, à plusieurs reprises, insiste sur son insatisfaction par rapport à la façon dont on a traité de l'histoire jusqu'à lui. Les *Remarques sur l'histoire*, mais surtout les *Nouvelles considérations sur l'histoire*⁵, reviennent sur ce point : la seule histoire des rois ne suffit pas à nous faire connaître le passé. En privilégiant l'analyse des « changements dans les mœurs et dans les lois » il sera possible de « savoir l'histoire

1. *Ibid.*, p. 308

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 307

4. *Ibid.*, p. 307-308

5. Ces dernières paraissent en 1744 l'année précédant sa nomination comme historiographe du roi en 1745. Les deux textes ont été réédités dans *Œuvres historiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1957.

des hommes, au lieu de savoir une faible partie de l'histoire des rois et des cours »¹.

La difficulté devient considérable, le propos de l'historien bien plus complexe que le décryptage d'une Providence que « l'esprit critique » empêche désormais de mener de manière apodictique. L'insistance sur la diversité et le chaos risque de menacer la possibilité même du discours historique, le scepticisme menant alors à la seule description analytique du monde. L'aveu du *Poème sur le désastre de Lisbonne* (« je ne sais rien ») risque alors de sonner comme un renoncement. Ce risque est toutefois conjuré chez Voltaire par un autre versant de son analyse, qui souligne à l'inverse la profonde unité du monde historique. Car les hommes sont partout les mêmes, au-delà de la diversité qui frappe au premier abord. Voltaire peut ainsi se référer, par exemple, au « raisonnement naturel de l'ignorance qui commence à raisonner »² lorsque, au début de l'introduction de l'*Essai*, il entreprend de retracer les étapes de l'évolution de l'âme humaine. Cette unité substantielle du genre humain et la possible référence à une nature humaine rendent compte de l'utilisation d'une notion cardinale de son œuvre d'historien : la vraisemblance. C'est cette notion qui lui permet de mener à bien sa remise en cause des « fables anciennes »³. L'article « Histoire » de l'*Encyclopédie* définit précisément l'histoire comme le « récit des faits donnés pour vrai », en l'opposant à la fable ; s'ensuit un développement sur la nécessité de « douter de tous les événements qui ne sont pas dans l'ordre ordinaire des choses humaines ». Le jeu de la critique s'articule à l'existence d'une nature, d'un « ordre ordinaire », dont la vraisemblance constitue la pierre de touche. C'est cette vraisemblance qui lui permet de douter de faits dont il révoque immédiatement le caractère fiable ; on peut citer, entre autres exemples, la tradition du royaume de Cochin selon laquelle le trône revient au fils de la sœur du roi défunt. En raison de l'invraisemblance de cette pratique (« un tel règlement contredit trop la nature »), Voltaire remet en cause la fiabilité du témoignage, instituant la vraisemblance, plus que la raison, comme norme du jugement historique, plus que de l'examen des faits.

L'histoire semble ainsi prise dans une tension entre l'insuffisance de la simple chronique politique et la trop complexe diversité de « l'énigme du monde ». Cette tension est, sinon totalement résolue, du moins négociée

1. *Essai sur les mœurs*, op. cit., p. 48

2. *Ibid.*, p. 12

3. *Remarques sur l'histoire*, ■■■■, p. 43

par Voltaire, grâce à la critique du vraisemblable. L'unité qu'elle procure, par l'intermédiaire de l'hypothèse d'une nature humaine sur laquelle elle se fonde, rend alors possible une écriture de l'histoire capable de se démarquer de la fable. Pour autant, l'analyse historique n'existe encore qu'à condition d'unifier abusivement ce que le monde nous présente comme divers et éclaté.

2. LES RISQUES DE L'ABSTRACTION.

Les analyses de Hegel qui vont suivre peuvent être placées sous le signe de l'ambiguïté de l'abstraction. Ce terme renvoie au processus consistant, à partir d'un ordre de réalité, à en extraire les caractéristiques principales et représentatives. Mais l'abstraction désigne également le résultat de cette opération. Le risque existe que ce produit présente un grave défaut introduisant une rupture par rapport à ce dont l'abstraction provient. Surgit alors le danger d'une abstraction vide, coupée de tout référent, ne renvoyant qu'à elle-même au lieu de pouvoir renvoyer à ce dont elle est l'abstraction.

La systématisme de la philosophie de Hegel rend nécessaire, pour la compréhension de ses positions relatives à l'histoire, la référence à certains de ses principes fondamentaux ; il ne sera toutefois évidemment pas possible ici de prétendre retracer, même dans les grandes lignes, la philosophie hégélienne. Pour autant, l'une des caractéristiques – fondamentale pour nous – de cette philosophie se trouve énoncée dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai non comme substance mais précisément aussi comme sujet »¹. Une telle prise en compte du processus permet de dépasser les dualismes ayant structuré nombre de systèmes philosophiques antérieurs. Ce sera en particulier le cas pour l'opposition entre Esprit et temporalité, particulièrement décisive pour l'analyse de l'histoire. La philosophie de Hegel donne une définition de l'Esprit de ce point de vue déterminante : « L'Esprit n'est pas un Être naturel, comme l'animal qui est ce qu'il est immédiatement. L'Esprit se produit lui-même, il se fait lui-même ce qu'il est »². Hegel insiste sur cette dimension de l'Esprit : « son être est le pro-

1. Citée dans la traduction de J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1946, p. 17.

2. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, p. 97. Les références seront faites dans la traduction de K. Papaïoannou (Paris, 10-18, 1965). Citons aussi la nouvelle traduction collective coordonnée par

cessus absolu »¹. La temporalité n'est dès lors plus un obstacle à la connaissance de la vérité. Le déploiement de l'Esprit ne peut se faire que dans le temps, qui devient le lieu même de cet avènement. La notion de processus est donc essentielle.

Dans ce contexte théorique, l'histoire acquiert évidemment un enjeu essentiel. Elle n'est plus ce qui fait obstacle à la connaissance de la vérité, un obstacle devenant même un vecteur de scepticisme en raison de son caractère chaotique apparent. Telle est bien la leçon ultime qu'en tirent aussi bien Voltaire (écrivant par exemple « la terre est un vaste théâtre où la même tragédie se joue sous des noms différents »²) que Bayle (« Je ne crois en général autre chose, sinon [...] qu'il y a eu une bataille de Jarnac. [...] Dispute là-dessus qui voudra, pour moi je veux être pyrrhonien »³). Elle devient le lieu même de développement de l'esprit. « L'histoire n'est que le processus par lequel l'Esprit parvient à son soi, à son concept »⁴ ; « L'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures »⁵. Se dessine une articulation tout à fait spécifique entre les ordres chronologique et logique. Le passage du temps, la temporalité composante irrémédiable de l'humanité, ne se résume plus à sa seule dimension quantitative : « la progression historique cesse de signifier un simple accroissement quantitatif »⁶. Plusieurs modalités de relation de la philosophie à l'histoire deviennent ainsi caduques. L'histoire n'est pas un réservoir d'erreurs renforçant le scepticisme. La philosophie ne se réduit pas non plus à interroger le fait et sa validité épistémologique singulière. Enfin, la question que la philosophie pose à l'histoire ne saurait prendre non plus la forme du dépassement de l'histoire vers un ciel abstrait des idées dépourvu de relations avec ce que les hommes sont et vivent.

M. Bienenstock : *Philosophie de l'histoire*, Paris, Le Livre de Poche, 2009. Sur les thèses de Hegel consacrées à l'histoire, en plus des références citées dans les notes suivantes, voir C. Bouton *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004 ; B. Bourgeois, *La Pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969, réédition 1992 ; J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Le Seuil, 1983.

1. *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 97.

2. *Essai sur les mœurs*, op. cit., tome II, p. 395.

3. P. Bayle, *Critique générale de l'Histoire du calvinisme du Père Maimbourg*, in *Œuvres diverses*, La Haye, Nijhoff, 1727, p. 11 a.

4. *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 94.

5. *Ibid.*, p. 98.

6. *Ibid.*, p. 96.

À partir de ces positions fondamentales relatives au processus et au devenir, l'histoire devient, à côté de la logique, l'un des lieux à partir desquels déchiffrer le déploiement, l'apparition, la phénoménologie de l'esprit. « La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée de la raison que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle »¹. Le monde, l'histoire du monde devient le théâtre où se joue une fin qui le dépasse tout en l'intégrant dans les conditions essentielles de sa réalisation. Que l'histoire soit pensée de manière téléologique par Hegel ne fait aucun doute, on l'a souligné dans le paragraphe précédent ; il ne faudrait toutefois pas concevoir cette téléologie de manière abstraite, c'est-à-dire sans prendre en compte le rôle essentiel joué par les composantes mêmes de l'histoire du monde que sont les peuples et les individus. L'un des soucis de Hegel consiste toujours à prendre en compte la « synthèse de l'Universel et du particulier »². Il convient par conséquent de tenir ensemble et de comprendre dans le même mouvement les positions de Hegel les plus proches apparemment d'un providentialisme abstrait (« L'histoire mondiale ne présente rien d'autre que le plan de la Providence. Dieu gouverne le monde ; le contenu de son gouvernement, l'accomplissement de son plan est l'histoire mondiale. Saisir ce plan, voilà la tâche de la philosophie de l'histoire »³) et celles insistant sur l'immanence de la logique de déploiement de l'Esprit (« cette Raison est immanente dans la réalité historique »).

Cette conception de l'histoire a une autre conséquence sur laquelle il convient d'insister, parce qu'elle rapproche la philosophie hégélienne de l'histoire de l'une des caractéristiques de ce que l'on a appelé le régime traditionnel : l'intégration des faits dans un système unificateur est la condition de la signification globale de l'histoire. Le sens d'un fait dépend de la place qui est susceptible d'être la sienne dans une logique qui le dépasse et lui confère donc son intérêt philosophique. « Tout ce qui est historique est une étape de cette connaissance de soi [de l'Esprit par lui-même] » ; cette connaissance se produit sous des formes déterminées – les peuples historiques. Hegel conclut : « Chacun des peuples exprime une étape, désigne une époque de l'histoire universelle »⁴. On retrouve là le double mouve-

1. *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (1946), trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1998, p. 22.

2. *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 112.

3. *Ibid.*, p. 100.

4. *Ibid.*, p. 98.

ment évoqué plus haut : l'universel ne peut se développer que par le biais d'une incarnation particulière, ici les peuples, mais à son tour le sens et la fonction de cette figure particulière n'existent que par rapport à cette logique dont elle n'est qu'une étape, un moment non autonome. « Les principes des Esprits populaires, dans la série nécessaire de leur succession, ne sont eux-mêmes que les moments de l'unique Esprit universel »¹ ; l'Esprit étant universel, son déploiement ne peut qu'intéresser la totalité de l'histoire, qui devient universelle dans son objet. Il en va de même pour « cette masse immense de désirs, d'intérêts et d'activités » qui constituent le matériau de l'histoire universelle. Il faut distinguer la fin générale de l'histoire universelle, que représente le développement de l'Esprit, des fins particulières, les passions et les intérêts des hommes, sans lesquels toutefois « rien de grand ne s'est accompli dans l'histoire »². Or, cette masse de désirs « constituent les instruments et les moyens dont se sert l'Esprit du monde pour parvenir à ses fins »³. Au-delà de la question de la dimension plus ou moins consciente des acteurs de l'histoire, sur laquelle nous reviendrons, soulignons ici encore le caractère instrumental des figures de l'histoire. Dans le cadre de ce système unifié, les différences n'existent pas. Elles sont encore intégrées dans le système : « Ce processus [par lequel l'Esprit se produit], médiation de lui-même avec lui-même et par lui-même (et non pas un autre), implique que l'Esprit se différencie en Moments distincts, se livre au mouvement et au changement et se laisse déterminer de diverses façons »⁴. On a insisté, au chapitre I, sur l'importance de la différence pour comprendre la radicalité du régime proprement historique. La différence, rompant l'unité originnaire, laisse advenir ce régime spécifique, pour lequel penser l'événement conduit à penser la nouveauté – « la singularité », dit Foucault –, mettant au centre de ses préoccupations la notion de différence, de « rupture des évidences »⁵. Chez Hegel, rien de tel : la différence n'est que différenciation. On retrouve ainsi diverses catégories caractéristiques du régime traditionnel, comme l'unité, l'unification, la réduction de la différence au statut de figure et d'étape. Cela autorise à poser la question de savoir si la philosophie de Hegel relève du régime de temporalité tradition-

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 108.

3. *Ibid.*, p. 110.

4. *Ibid.*, p. 97.

5. Dans « La poussière et le nuage », *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, réunis par M. Perrot, Le Seuil, Paris, 1980. Ce texte sera commenté au chapitre IV.

nel ou ressort malgré tout de la catégorie de régime de temporalité proprement historique, au sens où ces catégories ont été définies au chapitre I.

Répondre à cette question implique de ne pas simplifier les arguments par une analyse schématique ou unilatérale. Cette préoccupation élémentaire de lecture se fait plus sensible encore dans le cas de Hegel, dont la systématisme et l'ampleur ont donné lieu à des lectures extrêmement divergentes. Cette difficulté tient souvent à la forme même de la pensée hégélienne, présentant dialectiquement des positions tranchées et dissemblables, auxquelles on peut s'opposer spécifiquement, mais de la globalité desquelles les partisans de Hegel pourront toujours se réclamer en accusant l'entendement de leurs contradicteurs de ne pas savoir se dépasser dans la prise en compte de la dynamique propre au concept.

Le lien entre sens de l'histoire et unification systématique n'est pas le seul lieu permettant un rapprochement entre la philosophie hégélienne et le régime traditionnel. La dialectique entre l'action des hommes et la part de la Providence ou de l'Esprit en est un autre. On a déjà mentionné la thèse générale selon laquelle l'histoire étant définie comme « processus par lequel l'Esprit parvient à son soi, à son concept », « la fin ultime ainsi définie cesse de signifier un simple accroissement quantitatif »¹. Toutefois, Hegel note la contradiction entre « les intérêts qui se manifestent dans l'histoire et ce qui a été posé comme l'intérêt absolu de l'Esprit »². Cette contradiction trouve sa résolution dans la prise en compte des Esprits populaires, moments particuliers de l'Esprit universel. Le même schéma est à l'œuvre dans l'analyse du rôle des grands hommes ; il renvoie également au souci de détailler en quoi et comment « le changement s'impose en vertu d'une nécessité interne, conforme au concept »³. La caractéristique des grands hommes est de ne « pas puiser leurs fins et leur vocation dans le cours des choses consacré par le système paisible »⁴. Leur statut de grand homme, de héros moderne tient à ce décalage avec leur époque, résultat de l'intervention d'une autre source, « l'Esprit caché »⁵. Le statut de ces héros reste toutefois problématique. On peut en faire une lecture insistant sur la part prise par l'instinct. C'est l'analyse que propose Myriam

1. *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 94 sq.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 94.

4. *Ibid.*, p. 120.

5. *Id.*

Bienenstock¹ : elle note la dimension instinctive de leur action, remarquant combien le vocabulaire alors utilisé est rare chez lui, inscrivant cette analyse dans le cadre de la lecture faite des philosophes écossais, eux-mêmes sensibles aux conséquences non intentionnelles. C'est en effet à cette occasion que Hegel souligne le rôle des passions dans l'histoire, « Rien de grand ne s'est produit dans le monde sans passion »². Même pour les grands hommes, il convient de circonscrire ce qui les pousse à agir, « pour ainsi dire comme quelque chose d'animal », un « instinct inconscient ». Une autre analyse est toutefois possible, celle de C. Bouton, qui insiste sur la double dimension nécessaire à l'analyse, liant les individus et les peuples aux situations au sein desquelles ils agissent. Ces acteurs sont appelés « instruments », *Werkzeug* en allemand, non pas au sens où ils seraient de simples moyens en vue de fins auxquelles ils seraient aveugles, mais « parce qu'ils contribuent à produire (*zeugen*) l'œuvre (*Werk*) de l'histoire »³. Au-delà de cette divergence entre ces deux lectures, qui se retrouvent toutefois dans le postulat de la dimension encore actuelle des positions hégéliennes, on peut mentionner les analyses critiques d'Adorno⁴ et de Löwith⁵. Ne retenant guère les affirmations hégéliennes mettant l'accent sur l'apparition dans l'histoire de la conscience de la liberté (« L'histoire universelle est le progrès dans la conscience de la liberté »⁶), ils insistent à l'inverse sur les propositions les plus providentialistes présentes dans les textes de Hegel, réduisant la logique hégélienne à un schéma rigide et peu respectueux de l'immanence de la réalité factuelle.

Autre lieu problématique de la philosophie hégélienne de l'histoire abordé ici : la capacité de la logique dialectique à rendre compte de la réalité concrète, sans réduction de cette dernière. De ce point de vue, la lecture proposée récemment par J.-F. Marquet marque par la radicalité de son parti

1. Voir la « Présentation » de la nouvelle traduction qu'elle dirige des leçons sur la *Philosophie de l'histoire*, *op. cit.*

2. *La raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 108

3. « Hegel et l'antinomie de l'histoire », in O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p. 346-347. Cette lecture s'inscrit dans ce que C. Bouton lit comme l'antinomie indépassable de toute philosophie de l'histoire, antinomie que, d'après lui, Hegel travaille au mieux.

4. Dans sa *Dialectique négative*, cité par C. Bouton, p. 301 de l'article cité précédemment.

5. Dans *Histoire et salut*, Paris, Gallimard, 2002. Voir dans le chapitre IV l'analyse de cette hypothèse de la sécularisation pour la lecture de Hegel.

6. *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 84 ; ces analyses renvoient à une « quadripartition » (C. Bouton, « Hegel et l'antinomie de l'histoire », *art. cit.*, p. 335), selon que le principe de liberté concerne un seul (l'Orient), quelques-uns (les mondes grecs et romain), selon qu'il est établi que l'homme est libre (religion chrétienne), et qu'il est effectif que tous les hommes sont libres (époque moderne).

pris, endossant la systématique dialectique de Hegel pour revisiter sa philosophie de l'histoire. Dans une perspective extrêmement systématique donc, il présente une lecture¹ dans laquelle il analyse l'histoire à travers le syllogisme (articulant Universel, Particulier et Singulier) qui lui paraît structurer l'univers hégélien. En ressort une lecture dans laquelle l'histoire semble se plier à la structure logique du syllogisme – évidemment au prix d'une sélection des moments et d'oublis sans lesquels une telle tentative ne pourrait même être envisagée, mais dont on peut se demander si elle ne l'obère pas totalement.

À l'inverse, serait-on tenté de dire, Bourgeois analyse la place de la déraison historique² dans l'œuvre de Hegel. Il distingue la déraison dans l'histoire³ de la déraison de l'histoire, nettement plus problématique. En suivant les analyses de Hegel concernant les relations encore et toujours conflictuelles entre religion et politique dans son actualité, il pose la question de « l'accomplissement même de la raison historique »⁴ (p. 287). La persistance d'une opposition entre principe catholique d'une nécessité objective mais extérieure et principe protestant d'une liberté intérieure, mais aussi le « déferlement du subjectivisme » (p. 289) limitant l'intériorisation supposée de la vie éthique par le sujet protestant dans l'Etat rationnel témoignent des difficultés à comprendre une actualité encore préoccupante. Ce qui est en cause dans cette analyse, c'est la capacité de la dialectique à rendre compte de la réalité concrète. La fin des *Leçons sur la philosophie de l'histoire mondiale* note ainsi :

Il n'y a pas là un paisible développement d'un principe, où l'étranger [le principe catholique] n'a que la situation d'un excitant, mais cet élément hétérogène [pour le peuple germanique, censé pourtant favoriser l'avènement de l'Etat rationnel] fut imposé aux hommes comme un énorme poids. C'est la plus grande scission que l'histoire doit présenter⁵.

Alors même que l'esprit du monde achève son processus dans l'Etat rationnel, alors même que de ce point de vue l'histoire universelle connaît théori-

1. J.-F. Marquet, « Hegel et le syllogisme de l'histoire », in M. Caron (dir.), *Hegel*, Paris, Le Cerf, 2007.

2. B. Bourgeois, « Hegel et la déraison historique », *Études hégéliennes*, Paris, PUF, 1992.

3. La non-réalisation de l'Etat rationnel parmi tous les peuples ne saurait inquiéter la pensée hégélienne, pour laquelle « une fois c'est toutes les fois » : la réalisation de l'Esprit doit être comprise intensivement et non extensivement, voir *ibid.*, p. 284 et 287.

4. *Id.*

5. Cité p. 291 dans l'article commenté.

quement une fin, la question se pose de savoir si « cette fin est celle d'une raison capable, en tant que raison historique, de résoudre la contradiction qui sépare son concept et sa réalité »¹. Ici encore terminons par une référence critique, contestant en l'occurrence la capacité de la logique dialectique hégélienne à rendre compte de la réalité : Marx, par exemple dans l'Introduction à la *Critique de l'économie politique*, conteste à la logique hégélienne toute capacité heuristique. Car c'est une « illusion » de croire que le réel soit « le résultat de la pensée »².

3. SINGULARITÉ ET PROGRESSION

Les positions de Herder concernant l'histoire³ trouvent leur dynamique dans la critique des Lumières françaises ; là réside aussi leur intérêt dans le cadre de l'hypothèse de lecture proposée en début de chapitre. Réfutant toute validité à leur unification de l'histoire sous l'égide du progrès, Herder entreprend de critiquer le caractère abstrait et réducteur de leurs propositions. Mais cette critique se retourne en une nouvelle forme d'unification de l'histoire. La critique du progrès n'implique en effet nullement de se satisfaire du « chaos », et la prise en compte du « plan de progression » dont témoigne l'histoire appelle une nouvelle modalité d'articulation entre diversité, unité et sens. Herder témoigne, à ce moment, de la difficulté à penser l'histoire sans emprunter de schème unificateur.

La dimension polémique d'*Une autre philosophie de l'histoire* ne fait aucun doute. Le titre même se réfère à la *Philosophie de l'histoire par feu l'abbé Bazin* que Voltaire publie en 1765. Les occurrences des critiques de ce que Herder appelle la « philosophie moderne » ou la « philosophie favorite de notre siècle », Voltaire, et Montesquieu dans la troisième section étant les plus visés, sont légion. Elles sont aussi diverses. Elles commencent par s'attaquer à la vanité des français ; mais, rapidement, les critiques se concentrent sur l'abstraction des positions des Lumières. Ces dernières ne

1. *Id.*

2. K. Marx, *Critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 165.

3. Les analyses qui vont suivre ne s'appuient que sur *Une autre philosophie de l'histoire*, composée en 1774 ; elles ne prennent donc pas en compte l'autre ouvrage de Herder consacré également à l'histoire que sont les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, publié plus tardivement en 1784-1791. Les citations sont extraites de l'édition bilingue parue chez Aubier, en 1964, dans une traduction de M. Rouché.

relèvent que de généralités abusives, fruit de jugements s'appuyant sur un trop petit nombre de critères pour pouvoir être légitimes (« si ma voix avait vigueur et résonance, comme je crierais à tous ceux qui contribuent à cultiver l'humanité : pas de généralités sur les améliorations »¹). C'est encore l'abstraction qui se trouve attaquée, comme moyen consistant à ne retenir d'une époque qu'une seule dimension pour la faire entrer dans un jeu de comparaison injustifié. Résultant également de cette pratique, la notion de progrès ne peut être satisfaisante, d'autant que cela signifierait, de surcroît, que certaines époques ne sont là que comme moyen en vue de l'amélioration d'autres². L'universel, dont les Lumières font la marque de l'histoire, n'est donc qu'un universel abstrait, résultat décevant d'une philosophie mécaniste, celle qui « introduit quelle belle, libre et facile façon de juger, en mesurant tout d'après deux cas ! en laissant de côté tout ce qui est individuel et simple »³. L'universel n'est que le résultat d'une analyse rapide, incapable de bien se situer par rapport à la réalité historique, c'est-à-dire incapable de prendre en compte le seul niveau heuristique légitime que constitue la singularité des époques – on y reviendra.

Une autre critique concerne la difficulté, voire l'impossibilité de toute comparaison, que la considération du progrès rend inévitable. Herder le précise, « je n'aime aucunement à comparer »⁴. Au moment de l'étude de l'Égypte dans la première section, il souligne combien « c'est une stupidité que de détacher une seule vertu égyptienne de ce pays, de ce temps et de cette première jeunesse de l'esprit humain et de la mesurer selon le critère d'un autre temps »⁵. Généralité, abstraction et anachronisme vont de pair pour forger une philosophie de l'histoire au final inconsistante. Il convient de ne pas critiquer des « faiblesses que tu condamnes d'après le modèle d'autres temps »⁶. C'est précisément ce que fait Winckelmann (auteur en 1755 des *Pensées sur l'imitation de l'art grec*) qui n'a « manifestement jugé des œuvres d'art égyptienne que d'après le critère grec »⁷. La conclusion est claire : « par conséquent, au fond toute comparaison devient douteuse »⁸.

1. *Une autre philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 267.

2. « Mais je ne puis me persuader que rien dans tout le royaume de dieu soit uniquement un moyen », *ibid.*, p. 225.

3. *Ibid.*, p. 245.

4. *Ibid.*, p. 151.

5. *Ibid.*, p. 141.

6. *Ibid.*, p. 177.

7. *Ibid.*, p. 145.

8. *Ibid.*, p. 183.

Sans tomber à notre tour dans l'anachronisme, on ne peut qu'être tenté de lier ces considérations de Herder avec la critique de l'ethnocentrisme que développe Lévi-Strauss dans *Race et histoire*. L'enjeu est le même, l'impossibilité de trouver un critère de mesure universel et normatif capable de hiérarchiser les époques ou les cultures entre elles. Dès lors, la notion de progrès se trouve attaquée dans ses fondements.

Herder formule par un autre biais l'impossibilité d'identifier un progrès dans l'histoire, en soulignant la prégnance de la diversité : « il n'y a pas deux instants au monde qui soient identiques »¹. « Le bien ne se trouve-t-il pas dispersé sur Terre ? »², chaque époque et chaque culture possédant en propre des éléments non hiérarchisables. Cette diversité inaliénable s'explique chez Herder par l'attention aux circonstances : « on ne développe rien que sous l'impulsion de l'époque, du climat, du besoin, du monde, du destin »³. La référence aux circonstances, toujours singulières, explique la singularité de chaque époque. De telle sorte que le principe même de comparaison n'a aucun sens : « ne parlons en aucune manière encore d'avantages ou d'inconvénients, seulement d'effets »⁴.

Pour autant, même si la singularité demeure pour Herder un objet d'étude essentiel, son travail dessine également, en même temps, ce qui peut représenter l'une des difficultés de compréhension de son œuvre : « je voudrais simplement les expliquer [les composantes du Moyen Âge en l'occurrence], montrer l'esprit qui néanmoins souffle dans tout cela »⁵. Dans *Une autre philosophie de l'histoire* se trouvent effectivement des notions renvoyant à un autre niveau d'analyse. Tel est le cas du destin, déjà rencontré plus haut. La Providence est aussi citée à maintes reprises par Herder dans son texte ; très rapidement, au début de la première section, il fait remarquer que « la Providence déroula le fil du développement »⁶. Pour bien saisir la position de Herder, y compris dans sa cohérence avec la critique de la notion de progrès, il convient de distinguer les notions de progrès et d'amélioration (*Fortschritt* et *Verbesserung* en allemand) de celles de progression, développement (principalement *Fortgang* et *Entwicklung*), très présentes dans les analyses de Herder. Car il y a bien « plan d'une

1. *Ibid.*, p. 171.

2. *Ibid.*, p. 187.

3. *Ibid.*, p. 175.

4. *Ibid.*, p. 165.

5. *Ibid.*, p. 223.

6. *Ibid.*, p. 135.

progression continue »¹. Il convient également de noter avec Herder la spécificité de ces notions, ou plutôt de l'acception qui est la leur dans son texte : « Que manifestement cette croissance, cette progression continue de l'un à l'autre n'est pas un perfectionnement au sens scolaire borné du mot, voilà, me semble-t-il, ce qu'ont montré toutes ces considérations »².

Il ne saurait donc être question de confondre la progression herdérienne et le progrès voltairien. L'insistance critique de Herder peut toutefois rendre difficile la compréhension de ces positions. Peut-être la présentation de leur enjeu, sous la forme d'une double critique, rendra-t-elle la chose plus facile. Dans ce passage très important, Herder commence par poser en même temps différence et unité : « Le bien ne se trouve-t-il pas dispersé sur terre ? [...] il a été dispersé sous mille formes, circule à travers toutes les parties du monde et tous les siècles »³. Mais il ne faudrait pas analyser ce mouvement sous la forme d'une amélioration : « il a beau circuler et avancer plus loin – ce n'est pas à une plus grande vertu ou félicité individuelle qu'il tend [...] – et pourtant se révèle le plan d'une progression continue – mon grand thème ! »⁴. Il faut donc penser en même temps l'irréductibilité des époques, là où les Lumières introduisent de la continuité, et une forme de progression, qui ne confine pas à la hiérarchie.

L'enjeu de cette difficulté de lecture se trouve dans la double critique qui suit dans ce passage. Il faut se méfier : « Celui qui a entrepris jusqu'ici de développer la progression continue des siècles est généralement accompagné de cette idée favorite : progression continue aboutissant à une plus grande vertu et félicité individuelle ». Mais la position opposée n'est pas plus satisfaisante : « pas de plan ! pas de progression continue ! une éternelle révolution ! – toujours le même tissu qui se tisse puis se déchire [...] ils sont en proie au vertige, au scepticisme à l'égard de toute vertu »⁵. Ceux-là ne peuvent échapper au « chaos » qui ne peut que mener au « doute de la vertu »⁶. Face à ce défi, entre abstraction trompeuse et scepticisme dévastateur, il faut penser en même temps la singularité et la progression, mais une progression non mécanique, non abstraite. La double critique de Herder ne correspond pas à une antinomie, mais à une double erreur qu'il

1. *Ibid.*, p. 187, 191.

2. *Ibid.*, p. 291.

3. *Ibid.*, p. 187.

4. *Id.*

5. *Id.*

6. *Ibid.*, p. 193.

est nécessaire de corriger, en la dépassant. Ce dépassement réside dans la tension inévitable entre singularité et progression.

La conséquence de cette tension est décisive pour la philosophie de l'histoire de Herder. Elle conduit à penser la félicité non pour l'époque finale, âge adulte de l'histoire de l'humanité, mais pour chaque époque : « chaque nation porte en elle son centre de félicité, de même que chaque sphère a en elle son centre de gravité »¹. Cette position² est présentée comme la conséquence du refus de tout comparatisme. La critique du progrès, unification abstraite, mène à la reconnaissance de l'égale félicité. Cette considération renvoie également à la critique de l'articulation progressiste entre fin et moyen, que refuse Herder. « Vois l'univers entier, du Ciel à la terre – qu'est-ce qui est moyen, qu'est-ce qui est but ? Tout n'est-il pas moyen pour des millions de buts ? et but de millions de moyens ? »³. L'unification induite par la pensée du progrès n'est pas satisfaisante car elle ne permet pas de penser la singularité propre de chaque époque : « chaque branche constituant à partir d'ici pour ainsi dire un tout »⁴. Herder utilise ici, comme souvent dans *Une autre philosophie de l'histoire*, une analogie avec l'arbre, qui se développe grâce au tronc, aux branches, aux feuilles, éléments tous nécessaires et tous parfaits pour eux-mêmes. Dans un autre passage, l'impossibilité de saisir le tout est renvoyée à la finitude humaine : «

La limitation précisément de mon petit coin terrestre, l'aveuglement de mes regards, l'échec de mes dessins, l'énigme de mes penchants et de mes désirs, la défaite de mes forces qui ne sont faites que pour l'ensemble d'un jour, d'une année, d'une nation, d'un siècle – cela précisément me garantit que moi je ne suis rien, mais que l'ensemble est tout »⁵.

Au-delà de la diversité des circonstances doit exister un point à partir duquel saisir l'unité de l'histoire et de l'humanité, à propos de laquelle il convient de rappeler que « L'humanité demeure toujours l'humanité sans plus »⁶, de même que « l'homme reste toujours l'homme »⁷. Mais ce point n'est pas accessible aux hommes, qui ne peuvent que renoncer au scepti-

1. *Ibid.*, p. 183.

2. Répétée à plusieurs reprises : « chaque âge porte en lui-même son centre de félicité », *ibid.*, p. 191. L'usage par Herder du schème des âges de la vie appliqué à l'histoire ne l'empêche nullement de soutenir la félicité égale propre à chacun d'eux.

3. *Ibid.*, p. 303.

4. *Ibid.*, p. 229.

5. *Ibid.*, p. 365.

6. *Ibid.*, p. 187.

7. *Ibid.*, p. 299.

cisme en repérant et construisant le développement, la progression de l'histoire. L'existence de cette harmonie, de cette unité d'un ordre supérieur n'est donc pas remise en cause, elle est seulement inaccessible aux hommes : « C'est un abîme que le monde entier [...]. Je vois une grande œuvre sans nom, avec partout plein de noms ! Je sens que je ne suis pas à l'endroit où l'harmonie de toutes ces voix se concentre dans l'oreille »¹. On reconnaît là un thème leibnizien, celui d'une harmonie préétablie garantissant, au-delà de l'incommunicabilité des monades, l'unité et l'ordre du monde. Il en va de même pour le monde historique chez Herder².

Les positions de Herder conjuguent donc reconnaissance de la singularité des époques et prise en compte d'un plan de progression. Précisons encore le statut de l'unité du plan de progression, qui ne doit en aucun cas être ramené à une conception mécanique du progrès. Le mode de relation entre les différentes époques fait apparaître pour Herder un phénomène qui empêche de tomber dans la caricature d'un progrès mécanique. En effet, la complexité de cette transmission est soulignée : « le vaisseau humain ne peut rien contenir de parfait ; il lui faut toujours perdre en avançant »³. Il y a bien un héritage, une transmission entre les époques (« le Grec ne serait pas grec sans le zèle scolaire de l'Égyptien »⁴), mais cela ne va jamais sans perte⁵. Ici encore, il convient de penser en même temps la transmission et le caractère spécifique de cette transmission, qui doit nous écarter définitivement de toute conception trop simple du progrès. Chaque époque est singulière, centre de félicité, et pourtant « personne n'est seul, nous bâtissons toujours sur ce qui nous a précédés »⁶. Car « la Providence n'a voulu atteindre son but qu'au moyen du changement, d'un relais effectué par l'éveil de forces nouvelles »⁷. L'importance de cette transmission complexe renvoie également à l'analogie de la nature, celle qui fait utiliser à Herder les comparaisons avec l'arbre, on l'a vu, ou le fleuve. Tous deux restent respectivement arbre ou fleuve, mais ils le restent grâce à la diversité de

1. *Ibid.*, p. 305.

2. Pour une présentation claire de l'influence et de l'enjeu de la philosophie leibnizienne sur ce dernier, voir la Préface d'A. Renaut à la réédition chez Flammarion d'*Une autre philosophie de l'histoire*, *op. cit.*

3. *Une autre philosophie de l'histoire* (Aubier), *op. cit.*, p. 159.

4. *Ibid.*, p. 13.

5. Voir M. Crépon, « Mémoire d'Europe (note sur *Une autre philosophie de l'histoire* de Herder) », *Herder et les Lumières, Revue germanique internationale*, n° 20, 2003.

6. *Une autre philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 191

7. *Ibid.*, p. 179.

leurs composantes (l'arbre a besoin de racines, d'un tronc, de branches, de feuilles) ou de ce qu'ils empruntent autour d'eux (le fleuve détachant puis déposant de la terre, etc.¹). L'identité est toujours dynamique, jamais une substance établie, reprenant ici encore l'enjeu de la réforme leibnizienne de la notion de substance. Gadamer souligne combien, chez Herder, la notion d'humanité n'est pas une idée abstraite, posée, postulée comme fin de l'histoire, mais relève d'une dynamique, d'une force organique².

Il serait évidemment absurde de reprocher à Herder de ne pas avoir atteint un objectif que lui-même ne s'était pas fixé. Au-delà de ses critiques du progrès et des Lumières françaises, ses positions l'inscrivent encore dans le champ des philosophies de l'histoire ; le titre même de son ouvrage le marque d'ailleurs. Le « chaos » de l'histoire ne saurait être le dernier mot de son étude, sous peine de mener au « doute de la vertu ». Seule la considération de l'unité, mais d'une modalité singulière, apparaît encore en mesure de faire apparaître le sens de l'histoire.

4. UNITÉ ET SENS

Les trois analyses à suivre vont permettre de caractériser trois formes différentes de lien entretenu par les philosophies de l'histoire avec le modèle traditionnel d'analyse de la temporalité historique. Il s'agira à chaque fois de cerner et de caractériser la persistance, sur des modes différents, de schèmes de pensée identifiés dans le cadre du régime traditionnel. Modèle continuiste, prégnance de l'unité, découverte de principes pérennes, autant d'éléments subsistant dans des philosophies de l'histoire, pourtant souvent présentées et lues comme rompant avec les modèles antérieurs.

La philosophie de Vico ne contient pas de volonté affichée de dénoncer le principe même du modèle traditionnel pour en proposer un autre. Le modèle providentialiste, que la *Science nouvelle*³ va présenter, résulte tout de

1. *Ibid.*, p. 189.

2. Cité par O. Dekens dans Herder, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 159 ; cette référence me permet de signaler cet ouvrage, introduction accessible à l'œuvre de Herder.

3. Les *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations* seront cités dans l'édition de 1744, traduite par A. Doubine et parue en 1953 chez Nagel, puis rééditée en 1986. Présentation synthétique dans P. Cristofolini, *Vico et l'histoire*, Paris, PUF, 1995.

même d'une approche critique, dont la nouveauté est revendiquée par Vico au sein de son époque, ce qu'atteste ici encore le titre de son ouvrage. Le projet de la *Science nouvelle* est présenté comme une « démonstration pour ainsi dire historique de la Providence » (§ 342). Résultat d'une critique de la conception traditionnelle (§ 342), cette proposition entraîne une nouvelle démarche. C'est à partir des agencements particuliers, que révèle la « variété infinie des mœurs » (§ 344), qu'il sera possible d'établir le mode d'action de la Providence. Plus particulièrement, c'est en reconstituant le cours des nations, l'ordre de développement que chaque nation parcourt de manière indépendante et cependant uniforme (§ 146, 333), que l'action de la Providence pourra être aperçue¹. Même si le rythme est différent, toutes les nations passent par trois âges distincts (divin, héroïque et humain, cf. § 333 et 915 *sq.*), dessinant ainsi un ordre commun, marque de l'action de la Providence et objet de recherche. Dans cette perspective, il faudra en particulier que l'analyste² arrive à appréhender la « métaphysique vulgaire » constitutive de la « théologie des premiers poètes » (§ 340), puisque la Providence a su s'adapter, preuves de sa toute-puissance (§ 344)³. Ce nouvel ordre méthodologique va donc de pair avec une attention spécifique au particulier, aux « circonstances où les idées humaines prirent naissance » (§ 348). Cette nouvelle science, si différente du modèle de l'analyse cartésienne contre lequel s'emporte par ailleurs Vico⁴, s'appuie sur les « Éléments », deuxième section de l'« Établissement des principes », dans lesquels Vico précise le « critérium de cette science » (*id.*). Deux définitions y sont

1. Le mode d'action de la Providence est présenté de la façon suivante dans l'édition de 1725, au § 45 : la Providence, « esprit éternel et infini », est « l'architecte du monde des nations » (références citées, comme à la suite de cette note, par P. Girard dans *Vocabulaire de Vico*, Ellipses, Paris, 2001). Architecte, cette fonction laisse la place pour que l'homme puisse être qualifié d'« ouvrier du monde des nations » (éd. 1725, § 45, 47).

2. Le philologue, puisque la philologie se définit comme « la connaissance de tout ce qui dépend du libre-arbitre » (§ 7), instaurant là un modèle de scientificité alternatif au modèle mathématique cartésien dominant.

3. Les importances de la prise en compte des premiers âges et de son analyse par Vico tiennent à la fois à la difficulté de reconstruire les mœurs de périodes aussi lointaines, et à l'enjeu de cette connaissance. Le § 146 a en effet établi que le cours des nations (l'ordre universel et uniforme de développement des nations) se retrouve dans des nations sans lien entre elles, prouvant ainsi l'existence d'une nature commune des nations. La connaissance des temps anciens trouve là son importance et son enjeu heuristique.

4. En particulier dans *La Méthode des études de notre temps*, traduit par A. Pons à la suite de la *Vie de Giambattista Vico écrite par lui-même*, Paris, Grasset, 1981. Sur les critiques adressées par Vico à Descartes, voir Y. Belaval, « Vico et l'anticartésianisme », *Les Études philosophiques*, juillet 1968, ainsi que le chapitre I de P. Girard, *G. Vico. Rationalité et politique*, Paris, PUPS, 2008.

essentielles, celle du sens commun, « jugement sans réflexion, communément porté par tout un ordre, par tout un peuple, par toute une nation, par le genre humain » (§ 142), et celle de la « nature des choses [qui] n'est rien d'autre que leur apparition à un moment et dans des circonstances bien déterminées » (§ 147). Après avoir précisé que les langues anciennes constituent un précieux témoignage des mœurs des époques primitives (§ 152), Vico est en possession de ce « nouvel art critique » (§ 7) qui permettra de sonder la sagesse des peuples antiques. Il sera alors possible de construire cette découverte, « que la nature humaine est en substance partout identique à elle-même malgré la diversité des moyens par lesquels elle se manifeste » (§ 1096).

La « nature commune des nations » sera alors atteinte, attestée par une science dont la consistance repose sur le principe du *verum factum*¹. Sera également, par là même, promu le modèle d'une nouvelle conception de la Providence, dont le mode d'action peut apparaître moins transcendant et obscur aux yeux des hommes que celui que l'on trouve chez Augustin. La Providence de Vico agit médiatement, en fonction des circonstances, dont on vient de noter l'importance gnoséologique, qui permet de moquer la vanité des nations et des savants (§ 125 et 127). La vanité réside dans la prétention d'une plus grande proximité avec l'origine. Dans le contexte épistémologique de Vico, une telle proximité ne recèle plus aucune valeur particulière, compte tenu de la théorie du cours de l'histoire. L'objectif ne consiste nullement à discréditer l'une ou l'autre des nations, il ne convient pas de nier leurs qualités propres (§ 445), mais de scruter le cours commun des nations. La logique originaire ne fonctionne plus, alors même que la Providence continue d'être un outil d'analyse essentiel et fondamental.

Chez Vico cohabitent donc persistance de la logique providentialiste et abandon de la logique originaire, dont on a vu pourtant qu'elle structurerait l'un des modes au moins du régime traditionnel. Sous l'égide d'une permanence de certains schèmes traditionnels (comme la Providence ou l'unité), on observe l'invention et l'utilisation de nouveaux modes de pensée (parmi lesquels on peut citer la redéfinition de la notion de nature). Ce

1. Selon lequel « *verum et factum convertuntur* » (ce qui est vrai et ce que l'on fait sont convertibles). Comme les hommes ont socialement construit le monde dans lequel ils vivent, la connaissance de ce monde est plus assurée que ne l'est la physique. Ce principe est établi par Vico dans *De antiquissima italorum sapientia* (*De l'antique sagesse de l'Italie*, trad. fr. de J. Michelet, Paris, Flammarion, 1993), au chapitre I. Il s'agit là d'une critique de l'unilatéralité du paradigme cartésien. Herder critiquera lui aussi l'exclusivité du modèle scientifique des Lumières françaises.

constat brouille l'analyse d'Horkheimer, citée au début de ce chapitre : il semble difficile de tracer une ligne de partage à partir de l'œuvre de Vico, alors même qu'il reprend dans ses textes l'objectif de montrer l'effectivité de l'action unificatrice de la Providence, en quoi consiste l'un des aspects essentiels du régime traditionnel. Le souci manifesté par Vico de saisir de manière adéquate l'articulation entre universalité du principe providentialiste et particularité des situations ne constitue pas non plus une différence décisive, on l'a lu dans certains passages du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Cela posé, il n'en demeure pas moins que certaines positions de Vico représentent indéniablement des ruptures. L'attention aux circonstances ne relève plus de la précaution oratoire, mais constitue une dimension théorique fondamentale de son système. Plus encore peut-être, la définition de la notion de nature et l'abandon de la logique originaire qui en découle ouvrent des perspectives tout à fait inédites. On reviendra plus loin, au chapitre IV, sur cette problématique des seuils historiques, à partir d'une lecture de H. Blumenberg. Malgré ces aspects, retenons ici toutefois la continuité, quant au projet, reliant Vico aux tentatives providentialistes qui l'ont précédé.

Dans un premier temps, la position des thèses kantiennes consacrées à l'histoire semble pouvoir être rapprochée de celles de Vico. Kant propose en effet, dans les premiers développements de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*¹, de « découvrir un cours régulier » dans l'histoire, au-delà de ce qui « frappe par sa forme embrouillée et irrégulière ». Le début du texte est structuré par une opposition entre obscurité et cours régulier, forme embrouillée et développement continu, dessein de la nature et cours absurde. L'objectif de Kant consiste bien à dégager, au-delà du chaos apparent et premier du spectacle historique (« ce qui frappe par sa forme embrouillée »), un aspect régulier, à l'instar du schème que l'on a déjà rencontré à maintes reprises. À ce titre, la manière dont Kant étudie l'histoire, ou plutôt le but qu'il propose à cette entreprise le rapproche indéniablement du tropisme traditionnel : l'histoire ne peut avoir de sens qu'à permettre de faire apercevoir un ordre au-delà du désordre et de la diversité. De plus, ce dépassement de l'ordre ne peut qu'être le résultat de l'intervention d'un principe surplombant le cours même de l'histoire, en l'occurrence le « dessein

1. Cité dans la traduction de S. Piobetta, republiée dans le recueil intitulé *Opuscules sur l'histoire* (Paris, Flammarion, 1990).

de la nature »¹ auquel il est fait référence dès le début du texte. Un tel dépassement de la diversité, allié à l'intervention d'un principe anhistorique, ouvre sur une histoire qui ne peut être comprise qu'à partir d'un point situé en dehors d'elle-même. L'histoire n'est pensable qu'à partir de ce qui s'oppose à sa caractéristique essentielle qu'est la temporalité, tout en la déterminant et l'ordonnant : ici, la nature (mais ailleurs l'éternité pour Bossuet, la logique du concept pour Hegel). Il convient cependant de souligner un autre aspect, constitutif de la spécificité des positions kantienne : la découverte du cours régulier relève d'un espoir². Cet espoir renvoie à l'enjeu moral du travail historique. La première proposition insiste sur le caractère « désolant » de l'indétermination, là où la seconde souligne que l'absence d'une lignée de générations, porteuse possible d'un développement des dispositions rationnelles de l'espèce, conduirait à « [détruire] les principes pratiques »³. Cette articulation entre analyse de l'histoire et enjeux moraux, cette inscription morale de l'enjeu ultime du travail historique, n'est certes pas une innovation kantienne : Bayle avait déjà souligné auparavant de telles résonances. En revanche, la position non dogmatique des thèses kantienne est, elle, bien spécifique. La notion de dessein de la nature est en effet une idée de la raison, intervenant dans le cadre d'un fonctionnement heuristique, destiné à faire découvrir une régularité dans le monde historique. Un tel jugement se distingue nettement des jugements analysés dans la *Critique de la raison pure*. Le jugement porté sur l'histoire (rappelons qu'un jugement consiste à lier une diversité à l'aide de concepts) est un jugement réfléchissant (partant du donné particulier et cherchant l'universel) et régulateur (incitant à poursuivre l'analyse des phénomènes), alors que les jugements de connaissance portant sur la nature sont déterminants et constitutifs. La *Critique de la faculté de juger* soulignera à plusieurs reprises le refus du dogmatisme en la matière (voir en particulier les § 63, 67, 74). Cela étant rappelé, l'enjeu essentiel de l'analyse de l'histoire relevant de la recherche d'une continuité régulière, œuvre de surcroît d'un principe étranger à la factualité historique, le rapprochement avec le régime traditionnel n'est pas totalement insolite.

Le deuxième lieu par lequel la réflexion kantienne peut être rapportée au modèle traditionnel est constitué par la fin du texte, ses propositions 8 et 9. Ces dernières interviennent après qu'a été abordée la question du statut

1. *Ibid.*, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 72.

du sujet de l'histoire, entendons l'analyse du vecteur contribuant à expliquer le développement de l'histoire. On le sait, la cohérence interne des formulations successives de Kant pose problème. Le dossier en est connu¹. Les réponses de Kant paraissent osciller entre les quatrième et cinquième propositions (qui détaillent le moyen que constitue l'insociable sociabilité, « accord pathologiquement extorqué ») et la sixième, qui fait référence à la nécessité d'une « bonne volonté ». Mais, au-delà de la diversité de ces réponses, il est sûr que le développement complet des dispositions de l'humanité ne pourra être envisagé qu'au niveau des relations interétatiques, comme l'établit la septième proposition. Dans l'actualité de Kant, ces relations relèvent toutefois encore d'une « situation chaotique »², dont seule la référence au « dessein de la nature » permet de penser le dépassement. La huitième proposition pose ainsi « l'histoire de l'espèce humaine en gros comme la réalisation d'un plan caché de la nature », dont la neuvième proposition souligne combien elle doit être conçue, par une « tentative philosophique [de] traiter l'histoire universelle en fonction du plan de la nature », comme unification politique de l'humanité. On retrouve là une liaison entre histoire, unification entendue comme condition de son sens et intervention d'un principe transcendant, liaison à laquelle le régime traditionnel nous a habitués. Se pose alors une question, sensiblement différente de celle que posent les lectures doxographiques soucieuses de la cohérence de l'œuvre, qui a trait à la possibilité de rendre compte de la réalité factuelle par l'intermédiaire de déterminations abstraites. Par où l'on rejoint une critique que les philosophies de l'histoire n'ont souvent pas manqué d'adresser à leurs prédécesseurs : même s'il ne tombe nullement dans une illusion dogmatique, Kant continue de se situer dans une interrogation de l'histoire tributaire de schèmes continuiste et unificateur.

Dans le cas de Marx, le rapport au modèle traditionnel relève de ce que l'on pourrait qualifier de « structure déceptive ». On trouve chez lui³, dans

1. En voici les pièces essentielles : V. Delbos, *La Philosophie pratique de Kant* (1926), Paris, PUF, 1976 ; A. Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant en 1793*, Paris, Vrin, 1968 ; du même, « L'idée de progrès chez Kant », repris dans *Études kantiennes*, Paris, Vrin, 1982 ; A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997, chapitre VII, p. 353 sq ; P. Raynaud, Introduction aux *Opuscules sur l'histoire*, op. cit. Les deux dernières références étant les plus synthétiques et récapitulatives.

2. *Idée d'une histoire universelle*, op. cit., p. 83.

3. Je me référerai principalement à la Préface et à l'Introduction à la *Critique de l'économie politique*, op. cit. Ce texte peut constituer une bonne approche de la philosophie de l'histoire de Marx ; dans l'immense bibliographie consacrée à Marx, voir également les deux outils de travail que sont

un premier temps, une critique de l'illusion renvoyant à une mauvaise compréhension des rapports entre réalité concrète et abstraction des idées. La première référence à l'illusion concerne les philosophies du XVIII^e siècle qui, à la suite des théoriciens du droit naturel, voient dans l'individu « non un aboutissement historique, mais le point de départ de l'histoire, parce qu'ils le considèrent comme quelque chose de naturel, conforme à leur conception de la nature humaine, non comme un produit de l'histoire, mais comme une donnée de la nature »¹. Cette critique se poursuit dans la dénonciation des positions de Proudhon, condamné à tenter d'analyser les rapports économiques « dont il ignore l'origine historique »². L'acceptation de la notion d'origine ici n'est évidemment pas religieuse : identifier l'origine historique consiste pour Marx à souligner les conditions concrètes (analysées par le biais de l'articulation entre les notions de forces productives et de rapports de production) dans lesquelles apparaissent les problèmes et les notions grâce auxquelles on peut les analyser. Marx en appelle à l'histoire, à une histoire matérialiste pour dénoncer l'illusion d'une nature pérenne.

Il tire par la suite les conséquences méthodologiques de cette analyse concrète et matérialiste. Le principe en a été précisé dès le début de la Préface, lorsque Marx fait le récit de sa formation intellectuelle à travers l'Europe : « Les rapports juridiques, pas plus que les formes d'État, ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions matérielles d'existence »³. La présentation de la « Méthode de l'économie politique » dénonce une nouvelle forme d'illusion. Il s'agit ici de celle dont est victime Hegel, quand il croit « concevoir le réel comme le résultat de la pensée, qui se concentre en elle-même, s'approfondit en elle-même, se meut par elle-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'appropriier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret de pensée »⁴. Hegel

l'anthologie de K. Papaïoannou, *Marx et les marxistes* (Paris, Flammarion, 1972) et le *Dictionnaire critique du marxisme* (G. Bensussan et G. Labica (dir.), Paris, PUF, 1982).

1. *Critique de l'économie politique*, op. cit., p. 149.

2. *Ibid.*, p. 150.

3. *Ibid.*, p. 4 ; s'ensuit une autre formulation, restée célèbre, « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur existence ».

4. *Ibid.*, p. 165.

est victime d'un erreur symétrique de celle dont sont victimes les économistes du XVII^e siècle, qui pensent qu'il suffit de commencer par le réel et le concret, oubliant que les catégories nous permettant de l'appréhender, même les catégories les plus simples comme la population, sont en fait des abstractions. Contre ces deux erreurs, il convient de procéder en deux temps : abstraire du donné les déterminations qui permettront ensuite de redescendre vers la réalité, conduisant à sa reproduction sous forme de concret pensé. De la sorte, le double écueil de naïveté et d'illusion spéculative sera évité, au nom d'un accès garanti à la « totalité concrète en tant que totalité pensée »¹, au-delà de la « représentation chaotique du tout » dont sont victimes les économistes, au-delà aussi du « produit du concept qui s'engendrerait lui-même »² auquel prétend Hegel.

Pour autant, la suite des analyses de Marx ne restera pas fidèle à ces prises de position. Il est possible de lui adresser le type de critique qu'il a lui-même adressé à Hegel. Telle est l'analyse que fait, entre autres, Castoriadis. Cette analyse étant détaillée eu chapitre IV, je n'en retiendrai ici que l'essentiel, la critique de réductionnisme (ne voir l'histoire qu'à travers le prisme d'une détermination univoque), corrélat d'une conception nomothétique de l'histoire, analysée dans la perspective d'élaboration de lois³.

1. *Id.*

2. *Id.*

3. Cette lecture de Marx n'est évidemment pas la seule. Signalons celle de L. Althusser, très différente, qui articule de manière spécifique reconnaissance de temporalités différenciées et principe unifiant d'explication totale ; voir l'une de ces formulations dans « L'objet du *Capital* », in *Lire le Capital*, tome II, Paris, F. Maspero, 1968, en particulier p. 43 *sq.*

III.

Historicisation et crise des valeurs

Rappelons la thèse qui terminait l'introduction du chapitre premier et qui, depuis, dessine le cadre de notre travail : l'histoire n'advient pleinement que sur les ruines de l'origine ou de ce qui en tient lieu, source d'une continuité ordonnant le cours de l'histoire. Le régime de temporalité proprement historique reconnaît une historicisation radicale, des institutions sociales et historiques, des systèmes humains de représentations, et donc des catégories d'analyse, induisant l'impossibilité de toute position anhistorique, de tout point d'appui hors du temps. L'histoire ne peut être analysée qu'à partir de la reconnaissance de cette historicité. Ce régime dessine une temporalité rythmée par les ruptures, les discontinuités, sans que ces dernières puissent être intégrées dans une logique extérieure aux faits mais en garantissant le sens. Cette rupture relative aux régimes de temporalité, nous ne l'avons pas lue dans le détail des philosophies de l'histoire du chapitre précédent, analysées à travers la permanence de schèmes caractéristiques du régime traditionnel. Le début de ce troisième chapitre va s'attacher, à partir d'une lecture de Nietzsche et de Max Weber, à préciser les termes de cette rupture, constitutive de la tripartition des régimes de temporalité annoncée au premier chapitre. Elle trouvera ici, enfin, l'exposition de son troisième terme : contrairement à la temporalité traditionnelle, mais aussi en se distinguant du projet des philosophies de l'histoire, l'histoire ne sera plus analysée à partir d'un point surplombant dans le but d'en dégager une stabilité destinée à dépasser le chaos qui la caractérise.

Dans cette rupture advient donc une représentation nouvelle de la temporalité historique. L'articulation entre passé, présent et avenir ne se fait plus à partir d'un lieu (origine ou raison) censé pouvoir en rendre compte de manière anhistorique et unifiante. L'intégration des faits dans une telle logique abstraite n'est plus de mise. Le déni du discontinu et du différend cède devant la reconnaissance du caractère irrémédiablement discontinu de la temporalité, mêlant ruptures, continuités et créations. Mais, si cette reconnaissance résulte de l'abandon de ce que l'on pourrait appeler « l'hypothèse du point », des recherches de cet ordre ont cependant continué à structurer, au-delà de la critique des positions traditionnelles, les discours

sur et les pratiques de l'histoire, pérennisant l'enjeu unificateur et anhistorique de la logique du régime traditionnel ou originel. La pertinence d'un tel programme de recherche constitue l'enjeu de la querelle de l'historisme, qui sera évoquée à la suite de l'analyse des termes du projet généalogique. Ernst Troeltsch, dont les positions seront analysées plus bas, énonce de manière très abrupte l'enjeu de ses critiques à l'égard de cette nouvelle représentation de la temporalité historique : il s'agit d'« acquérir à nouveau une nouvelle stabilité » dans monde qui en paraît désormais dépourvu.

Au-delà de cette querelle, au-delà de cette résistance voire de ce déni, dans le cadre donc de l'acceptation de l'historicisation du monde humain et des systèmes de représentation qui le structurent, sera évoquée pour terminer ce chapitre l'approche de Dilthey. Tirant les leçons des carences du « monisme idéaliste de Hegel », il est confronté à la difficile saisie et à l'appréciation complexe de la diversité à laquelle se mesure l'analyse historique. Cette diversité relève pour lui, de manière spécifique dans le contexte des diverses logiques de fondation des sciences de l'esprit, de la spécificité du mode de donation de l'objet de ces sciences. La distance temporelle est l'indice, entre autres, de difficultés que seules des positions vitalistes permettent de dépasser.

1. CRITIQUE DE L'ORIGINE ET HISTORICISATION

Les développements qui vont suivre ont pour enjeu d'étudier la rupture par laquelle le régime proprement historique se distingue de ceux que l'on a étudiés jusqu'à présent. C'est à partir du projet généalogiste nietzschéen que la spécificité de ce régime apparaîtra le mieux. Aucune prétention donc à rendre compte ici de l'ensemble des positions nietzschéennes à propos de l'histoire. Il s'agira en fait d'un Nietzsche foucauldien ; je ferai d'ailleurs référence à plusieurs reprises à un article important de Foucault sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »¹. La *Généalogie de la morale*² constituera la principale référence.

En décrivant la généalogie, Foucault en souligne le caractère « gris, méticuleux ». Cette retenue lui fait chercher la singularité des événements

1. *Hommage à Jean Hyppolite*, op. cit. ; repris in *Dits et écrits* I, Paris, Gallimard, 2001, texte n° 84.

2. Citée dans la traduction d'I. Hildenbrand et J. Gratién (Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 1994).

« là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire »¹. Joan Scott² insiste également sur cet aspect paradoxal de l'histoire critique : « partant de ce qui paraît naturel, évident, allant de soi ou universel, la critique remonte vers l'amont de ce qu'elle étudie, de manière à montrer que les choses ont leur histoire »³. Cela conduit à historiciser « les concepts dominants de la modernité »⁴, principalement ceux, supposés être naturels et pérennes, sur lesquels s'appuie l'analyse historique classique, non critique faut-il le préciser. Cette pente de l'analyse à rechercher de tels points d'appui anhistoriques rassurants, voilà précisément ce contre quoi le projet généalogique se bat ; J. Scott cite d'ailleurs Nietzsche comme une référence décisive de l'histoire critique. Ce dernier va en effet précisément s'attaquer à ce qui passe pour n'avoir pas d'histoire, à ce qui espère constituer du stable, de l'évident, du naturel à partir de quoi il serait possible de déduire le sens de l'histoire. La religion a longtemps joué cette fonction, on se souviendra, par exemple, du rôle que joue l'histoire de l'Église dans le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet. Les valeurs religieuses se donnent comme universelles, échappant à la variation incessante du monde humain historique ; elles se doivent d'être éternelles pour précisément pouvoir orienter le monde ainsi que les actions que nous pouvons y mener.

Face à cette prétention, il convient d'avoir « l'esprit historique »⁵, qui manque par ailleurs aussi aux psychologues, contre lesquels s'ouvre la *Généalogie de la morale*. Ne pas être dupe de l'évidence supposée des valeurs, ne pas accepter l'universalisme revendiqué des catégories donnant du sens au monde et à la temporalité historique. L'objet de la *Généalogie* est circonscrit, il concerne les catégories morales dans lesquelles l'Occident se reconnaît, soit, principalement, l'opposition bon/méchant, la responsabilité, le devoir, le sens du châtement ainsi que la notion de mauvaise conscience pour les deux premières dissertations. Par le biais d'une analyse

1. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1004. Au-delà d'une affiliation revendiquée ou systématique, on peut malgré tout se référer à l'œuvre de P. Ariès, en particulier à *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (Paris, Le Seuil, 1960). Ariès y montre le caractère historique, et relativement récent, de la représentation moderne de l'enfance, ayant succédé à la représentation médiévale, très éloignée de la reconnaissance de la spécificité de l'enfance, et de l'attention induite, qui peuvent passer pour naturelle et donc anhistorique.

2. Historienne américaine, défendant les positions et les pratiques d'une *Théorie critique de l'histoire* (Paris, Fayard, 2009) ; on reviendra, à la fin de cette analyse, sur l'exemple de ces positions.

3. *Théorie critique de l'histoire*, op. cit., p. 27.

4. *Ibid.*, p. 39.

5. *Généalogie de la morale*, op. cit., p. 20.

étymologique, en particulier, Nietzsche va s'attacher à détailler le « renversement des valeurs » qui, progressivement, a transformé l'antithèse bon/mauvais, d'essence aristocratique, en une opposition entre bon et méchant, résultat du préjugé démocratique. Les valeurs qui structurent une société à un moment donné, quand bien même paraissent-elles recueillir l'assentiment de tous au nom de leur supposée évidence, ces valeurs n'en sont pas moins l'objet d'une histoire. Au-delà donc du confort de l'évidence, au-delà de l'hypothèse anhistorique, il convient de plonger dans le « secret où se fabrique les idéaux terrestres »¹. Ce faisant, Nietzsche met à jour le rôle qu'il pense être celui du ressentiment, cette victoire des peurs démocratiques contre l'idéal aristocratique de l'affirmation de soi. Ce ressentiment prend la forme d'une « haine créatrice d'idéaux, transformatrice de valeurs »². Les études étymologiques viennent asseoir l'analyse, en montrant le lien entre les notions de bon et de noble, de distingué, en deçà donc de la transformation due aux préjugés démocratiques. « Le ressentiment devient alors créateur et engendre des valeurs »³, s'opposant négativement au méchant, nouvelle figure, plutôt qu'affirmant positivement la puissance des maîtres. Telle est pour Nietzsche la « ténébreuse officine où l'on fabrique des idéaux », ajoutant : « il me paraît qu'elle pue le mensonge »⁴, expression de l'homme du ressentiment.

Commentant ce projet, Foucault souligne la pluralité des termes employés par Nietzsche, en particulier au début de la *Généalogie*. Le terme *Ursprung* finit par désigner l'origine, pourvoyeuse – illusoire faut-il le préciser – de vérité, prétendue voie d'accès à l'essence exacte de la chose. L'entreprise généalogique est rendue par deux autres termes (*Herkunft*, signifiant « provenance », et *Entstehung*, signifiant « émergence »), qui vont permettre de détailler « l'entrée en scène des forces », le « jeu hasardeux des dominations »⁵, là où les valeurs, chrétiennes en l'occurrence, prétendent au contraire à la permanence et à la nécessité éternelle. Car l'analyse doit porter sur « ce qui passe pour n'avoir point d'histoire »⁶. La généalogie déjoue les prétentions de l'origine en dévoilant ses chimères. L'histoire, lieu même de cette mise à jour, semble jouer un rôle essentiel en s'opposant au

1. *Ibid.*, p. 47.

2. *Ibid.*, p. 32.

3. *Ibid.*, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 48.

5. *Ibid.*, p. 154.

6. *Ibid.*, p. 145.

« déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies »¹. Ce rôle attribué à l'histoire ne rentre pas en contradiction avec les critiques adressées dans la seconde *Intempestive*; cette dernière ne s'en prenait qu'à la fonction rassurante de l'exercice historique que dénonce J. Scott. Car la discipline historique, on l'a vu, peut n'être que recherche de point anhistorique à même d'arrimer le développement temporel à l'éternité et l'évidence de principes transcendants. Foucault conclut : « le sens historique échappera à la métaphysique pour devenir l'instrument privilégié de la généalogie s'il ne se repère sur aucun absolu »².

Tel est bien le propos de Nietzsche dans la deuxième partie de la *Généalogie*. L'« esprit historique » s'y attaque à la « longue histoire des origines de la responsabilité »³. Ici encore, l'étymologie permet de mettre en évidence les liens entre le concept de *Schuld*-faute et celui de *Schulden*-dette. Ce lien permet d'établir que « c'est dans cette sphère, celle du droit des obligations, que se trouve le foyer d'origine du monde des concepts moraux "faute", "conscience", "devoir", "caractère sacré du devoir" »⁴, et non dans une sphère morale transcendante et surplombant l'histoire. L'essentiel du travail consiste à reconstituer cette « synthèse de sens » qui sans cesse transforme, aménage au gré des hasards et des rapports de force la provenance et l'émergence des valeurs et des idéaux, dont on ne peut que constater le caractère terrestre et non transcendant. Nous sommes confrontés à une « chaîne continue d'interprétations et d'adaptations toujours nouvelles »⁵. Nietzsche poursuit ce travail difficile (« il est difficile de voir au fond de ces choses souterraines »⁶) pour cerner la provenance de la notion de mauvaise conscience.

Nietzsche poursuit cette entreprise dans d'autres textes. Dans *Humain trop humain*, il découvre, par exemple, sous le désir de connaître (dont Aristote fait au début de la *Métaphysique* une donnée anthropologique fondamentale et essentielle) le jeu de la domination et des passions (cf. § 34) ; il en va de même dans le *Gai savoir* (§ 110, 111). De telle sorte que les sphères, comme la religion ou la connaissance, susceptibles d'être gouvernées au nom de préoccupations plus nobles et éternelles, relèvent

1. *Ibid.*, p. 146.

2. *Ibid.*, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 61.

4. *Ibid.*, p. 69.

5. *Ibid.*, p. 85.

6. *Ibid.*, p. 70.

in fine d'une historicité dont seule l'entreprise généalogique permet de rendre compte. L'esprit historique nous conduit, par conséquent, à remettre en cause toutes les catégories d'analyse essentialisées, façon trop simple d'ordonner le réel historique, puisque la pérennité est postulée dans ces catégories d'analyse. Mais l'esprit historique critique aussi la logique téléologique, souvent originaire, prétendant ordonner le cours du temps historique : « Tout but, toute utilité ne sont cependant que des symptômes indiquant qu'une volonté de puissance s'est emparée de quelque chose de moins puissant qu'elle ». « L'évolution d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est donc rien moins que son progrès vers une fin, encore moins un progrès logique et direct. »¹ Contre ces genèses linéaires, contre la « ligne continue d'une évolution »², l'histoire consiste à souligner les renversements, les processus et les transformations dont le présent n'est que la concrétion temporaire.

Nietzsche souligne le caractère difficile de ces analyses (une fois de plus : « il est difficile de voir au fond de ces choses souterraines »)³. Elles sont également parfois étonnantes, difficiles à comprendre : les processus sont toujours plus complexes à suivre que les prétendues permanences. On peut en trouver une illustration chez Weber, dont on peut lire *L'Éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme*⁴ comme une illustration exemplaire de ce que devient le travail historien dans le cadre de la représentation proprement historique de la temporalité : l'historicisation de ce qui prétend par excellence échapper à l'histoire – les dogmes religieux. Weber, dans le chapitre premier de son texte, part d'un certain nombre de faits, fait sociologique comme la surreprésentation des protestants dans les établissements d'enseignement technique ou commercial, fait économique comme la plus grande implication des mêmes protestants dans les affaires, ou fait linguistique, comme l'utilisation par Luther dans sa traduction de la Bible du terme de *Beruf*, signifiant profession, pour rendre la notion religieuse de tâche imposée par Dieu, dont le terme de vocation rend également compte (Weber cite l'Éclésiastique, XI, 20-21). Concernant ce dernier élément, Weber souligne « Ce nouveau sens du mot correspond à

1. *Ibid.*, p. 85.

2. M. Foucault, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

3. *Généalogie de la morale*, op. cit., p. 70.

4. M. Weber fait paraître ce livre en articles en 1905, après un voyage aux États-Unis en compagnie d'E. Troeltsch. Je citerai ce texte dans la traduction de J. Chavy (Paris, Pocket, 1967).

une idée nouvelle, il est un produit de la Réforme »¹. L'ensemble de ces faits pose la question de la part de la Réforme (et de quelle Réforme, celle de Luther ou celle de Calvin ?) dans le processus occidental caractérisé par l'importance et la nouveauté du capitalisme.

La question qui nous intéressera ici n'est toutefois pas celle du caractère opératoire de cette hypothèse de travail pour expliciter le mode d'avènement de la modernité ou statuer sur le fonctionnement du processus de sécularisation. Dans les développements qui vont suivre, l'intérêt du texte de Weber résidera dans l'analyse de la dimension proprement historique du sens des doctrines religieuses. Alors que ces dernières, en particulier aux dires des Églises, passent pour encadrer, donner forme à l'histoire – fut-ce de manière non apparente aux yeux du commun comme chez Bossuet –, l'étude wébérienne va à l'inverse montrer l'exemple d'un dogme dont la signification et l'enjeu mondain vont évoluer et changer du tout au tout. Loin d'envelopper l'histoire, les dogmes religieux dans leur littéralité lui sont au contraire assujettis.

La question concernant le rôle du protestantisme dans le processus de sécularisation paraît complexe, confinant même à l'étonnement, quand on rappelle, même succinctement, quelques points de dogmatique protestante. Car le protestantisme n'a pas une signification univoque quant à la sécularisation de monde. Le sens du monde y apparaît ambigu, tout à la fois champ de manifestation de signes divins et lieu fondamentalement humain d'où Dieu s'est retiré. À la différence du sens donné à la notion de *Beruf*, la critique des œuvres par Luther semble consommer la séparation entre le monde humain et la question du salut. Dans *De la liberté du chrétien*, l'un des grands écrits réformateurs de 1520 par lesquels il rompt définitivement avec Rome, Luther insiste sur le fait que seule la foi, et non les œuvres, possède un pouvoir concernant le salut, appuyée toutefois par la grâce. Le monde des actions humaines semble alors ne plus être le terrain sur lequel va se manifester et se jouer l'élection des hommes et leur salut. Il en va de même, autre exemple, pour le dogme calvinien de la double prédestination, qui affirme que le salut ou la damnation des hommes est décidé de toute éternité, ne dépendant en rien de leurs actions ici-bas. Ces positions semblent aller dans le sens d'une désarticulation des sphères religieuses et mondaines. Dans un premier temps, il semble donc compliqué de faire le lien entre ces positions et celles du puritain Benjamin Franklin,

1. *L'Éthique du protestantisme et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 90.

présentées par Weber dans le chapitre I, sous le titre d'« esprit du capitalisme ». Celles-ci conduisent à assimiler le devoir de chacun d'augmenter son capital à un devoir éthique et religieux, réarticulant actions humaines mondaines et significations religieuses. Comment comprendre qu'une religion portée initialement à séparer Dieu du monde, à distinguer les choses et institutions visibles et humaines des intentions divines invisibles, ait pu donner lieu, deux siècles plus tard, à une théorie du travail-vocation, encourageant à gagner de l'argent dans une perspective régie par des impératifs religieux ? Comment est-on passé d'une dynamique de séparation des sphères à un processus d'articulation de ces mêmes sphères ?

Dans l'explication qu'il propose de ces liens, Weber va insister sur les processus. Il commence par souligner que son intérêt va vers « les conséquences culturelles et historiques »¹ des dogmes, et non vers leur étude systématique et théorique. C'est dans ce cadre qu'il va décrire le processus conduisant les puritains calvinistes, en particulier, à voir dans le monde le lieu de neutralisation de leur angoisse relative à leur salut. L'ascétisme intra-mondain qui les caractérise favorise la dynamique de surgissement de l'esprit du capitalisme en sanctifiant pour ainsi dire le travail et surtout la réussite, y voyant un signe possible d'élection. Le monde redevient le lieu où vont pouvoir s'exprimer des actes dont la signification affirmée par leurs auteurs relève d'une logique religieuse, mais dont les effets à plus long terme participeront à la crise de sens de la religion dans un monde à terme sécularisé, dans la perspective de « désenchantement » analysée par Weber (*Entzauberung*, défini comme rejet de « tous les moyens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges »²). L'histoire comme ensemble des faits passés, loin d'être un champ de pérennité et de continuité, est travaillée par des processus, qui plus est paradoxaux.

Faire de l'histoire, faire preuve d'esprit historique, consiste donc à penser les processus, en se méfiant de tout ce qui prétend échapper à l'histoire, tout en affirmant en rendre compte. Mais alors, penser l'histoire sans le secours du « point de vue supra-historique »³ conduit dans le même temps à se priver de ses auspices rassurants, en particulier la stabilité et la

1. *Ibid.*, p. 110.

2. *Ibid.*, p. 117.

3. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1015.

pérennité, l'universalité et l'objectivité du sens. Le risque de penser l'histoire n'est pas un vain mot, la querelle de l'historisme illustre au plus haut point les réticences devant cette tâche. O.G. Oexle propose de cette querelle une présentation historique très claire¹. Même si l'analyse peut remonter à Hegel, un point d'inflexion décisif est constitué par le projet généalogique nietzschéen tel que l'on vient de l'analyser. Il aboutit à une historicisation radicale du monde humain dans toutes ses composantes, même les plus apparemment indépendantes. Bien que critique, son enjeu est très bien circonscrit dans le constat pour le moins alarmiste dressé par E. Troeltsch : « Par son relativisme qui exprime et comprend tout [...] l'histoire a préparé la voie à cet ébranlement des valeurs »². L'ampleur du bouleversement ne peut laisser indifférent : « L'État, le droit, la morale, la religion, l'art, tout est dissout dans le fleuve du devenir historique, et nous ne pouvons dorénavant les comprendre que comme des éléments inscrits dans des développements historiques »³. E. Troeltsch affine son diagnostic : « il s'agit là d'une forme de pensée proprement moderne, qui se distingue radicalement de celle de l'Antiquité ou du Moyen Âge, et même du rationalisme de l'*Aufklärung* »⁴. Tout est dans le « et même » : il y a bien une rupture entre la pensée de la temporalité des Lumières et celle de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Et c'est cette rupture qui fait peur. Penser l'histoire, et non plus des modalités de la tradition, implique de reconnaître que les valeurs ne sont plus ce qu'elles étaient, ne sont plus ce que la tradition permettait qu'elles soient : universelles et réconfortantes.

Il ne sera pas question ici de proposer une lecture suivie des divers épisodes de cette querelle⁵ ; je m'attarderai en revanche sur les échanges, indirects, qu'elle a suscités entre Troeltsch et Weber. L'enjeu en apparaît, en fait, déjà au XIX^e siècle, à travers, par exemple, la remarque de Burckhardt constatant la rupture par rapport à la tradition que connut déjà le siècle des Lumières : « presque tous les peuples européens ont vu ce

1. Voir *L'Historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Paris, Aubier, 2001.

2. « La crise de l'historisme », in J.-M. Tétaz (dir.), *Religion et histoire*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 221. L'article est paru en 1922. E. Troeltsch fut un intellectuel important dans l'histoire allemande entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e. Professeur de théologie, il fut ami de M. Weber ; c'est accompagnés de leurs femmes qu'ils feront ensemble le voyage de 1904 aux États-Unis, voyage dont on connaît l'importance pour la rédaction du livre de Weber évoqué plus haut. Par ailleurs, Troeltsch contribua à légitimer le régime de Weimar, jusqu'à sa mort en 1923.

3. *Ibid.*, p. 206.

4. *Id.*

5. On y reviendra par la suite.

qu'on appelle le terrain historique se dérober sous leurs pieds »¹. Quelques décennies plus tard Wilhelm Dilthey parlera du « couteau du relativisme historique », toujours pour souligner à quel point le développement des connaissances historiques avait eu pour conséquence de relativiser une tradition pensée jusqu'alors comme gage de pérennité. Le monde humain que l'on avait pensé stable, dont les changements apparents n'affectaient en rien la pérennité de la tradition, si l'on en croit Bossuet dans le *Discours sur l'histoire universelle*, se révèle mouvant, fait de discontinuités, de glissements de sens déconcertants.

Face à cette rhapsodie, que convient-il de faire ? La réponse de Troeltsch ne laisse aucun doute. Il commence par admettre que l'historisme est la « forme de pensée spécifique de la modernité »², « distillant pour la première fois dans tous les recoins du monde spirituel une pensée comparative qui opère sans cesse des mises en relation avec le cours de l'histoire ». Cela conduit à un « polythéisme des valeurs »³, problématique tant il rend difficile l'orientation dans un monde ayant perdu tout « gouvernail »⁴. Face à ce bouleversement, cet ébranlement, cette secousse (les termes abondent chez Troeltsch pour décrire cette crise des valeurs), face au constat que « Tout est en lutte contre tout »⁵, une seule solution, il devient urgent de retrouver « la voie qui mène de l'historique relatif à des valeurs culturelles effectives ». « Il s'agit de construire à partir des études historiques le fondement d'un système culturel présent, qui assurera aussi le prochain avenir » ; « il s'agit de dépasser l'histoire par l'histoire. » Aussitôt entrevue, la représentation proprement historique de la temporalité, caractérisée par l'acceptation de discontinuité et donc par la remise en cause des notions essentialisées, est immédiatement recouverte par une recherche synthétique dont le but est de retrouver une stabilité. Pour Troeltsch, il est humainement impossible de vivre dans un monde désorienté, c'est-à-dire dans un monde qui aurait perdu sa stabilité et son universalisme traditionnel. On retrouve là le tropisme, déjà identifié dans des contextes différents, consistant à tenter de dépasser le caractère changeant et bouleversé de la

1. Cité par Oexle, *op. cit.*, p. 64.

2. « La crise de l'historisme », art. cit., p. 206.

3. *Ibid.*, p. 220 ; E. Troeltsch reprend là, de façon critique, une thématique par laquelle M. Weber décrit l'une des spécificités de la modernité.

4. *Ibid.*, p. 219.

5. *Ibid.*, p. 220 ; constat à la fois désabusé et désespéré que l'on peut rapprocher de celui de Voltaire dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, « tout est en guerre ».

temporalité pour atteindre un pôle de stabilité extérieur et surplombant. Le caractère itératif de cette recherche atteste à la fois la puissance rassurante du modèle traditionnel de la stabilité et la radicalité de l'affirmation nietzschéenne de l'historicité fondamentale du monde humain.

La position de Weber est radicalement opposée à celle de son contemporain et ami. Elle se trouve en fait déjà exprimée clairement dans un texte datant de 1904 : un « système des sciences de la culture, au sens d'une fixation définitive, objectivement valable et systématisante des questions et des domaines [...] serait un non-sens en soi »¹. Le lien avec l'impossibilité d'une « analyse scientifique proprement objective de la "vie culturelle" »² est clair : compte tenu de cette impossibilité, seule la notion de point de vue peut rendre compte du fonctionnement des sciences sociales. Or, l'acceptation de ce point de méthode rend caduc l'espoir d'une synthèse objective et universelle que nourrissait Troeltsch. La condamnation est sans attente : Weber qualifie d'« absurdité » l'idée « que le but des sciences de la culture, aussi lointain soit-il, puisse être de former un système clos de concepts dans lequel la réalité pourrait être synthétisée selon un plan à quelque égard que ce soit définitif et dont elle pourrait ensuite être à nouveau déduite »³.

Les positions épistémologiques de Weber sont décisives : les sciences sociales ne peuvent espérer, pas plus que les sciences de la nature si l'on en croit Kant, dévoiler ce que sont en soi leurs objets, soit les événements historiques. L'analyse que l'on peut en faire sera toujours fonction de notre situation. La discipline historique met donc en relation deux particularités, deux situations historiques irréductibles dont aucune synthèse universelle ne pourra jamais résulter. Il convient donc d'accepter ce relativisme, cette forme de nominalisme méthodologique, qui ne confine pour autant pas au désespoir si l'on reconnaît son caractère producteur : les études historiques produisent du sens sans pour autant être en mesure de nous donner le sens de l'humanité.

Terminons cette analyse de l'historicisation produite par la critique de l'origine en faisant référence à l'œuvre de l'historienne américaine Joan Scott, qui se réfère souvent à Nietzsche pour élaborer les termes de sa

1. « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » in *Essais sur la théorie de la science* (1964), trad. fr. J. Freund, Paris, Plon, 1992, p. 164. L'article est paru en 1904.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 163.

Théorie critique de l'histoire. Elle dénonce, dans ses études concernant les modalités de fabrication des identités collectives, l'utilisation de catégories essentialisées. Or, ni l'Homme, ni la Femme, ni le Noir, ni l'Homosexuel ne sont des catégories légitimes, précisément parce qu'elles substantifient ce qui est toujours résultat de processus historiques. « L'essentialisme fait appel à la notion d'identités fixes »¹, confortant ainsi les « prétentions à l'universalité »² d'une histoire encore traditionnelle, qui oublie à quel point même les notions les plus apparemment évidentes sont toujours le « résultat de processus historiques »³. À travers l'analyse des minorités (les femmes, les Noirs, les homosexuels), elle met en question l'histoire normative dans ses certitudes naturalisantes. Il devient alors possible de « traiter l'émergence d'une nouvelle identité en tant qu'événement discursif »⁴, illustrant par là la fécondité encore actuelle des analyses nietzschéennes, enrichies des apports de l'analyse foucauldienne des pouvoirs et de certains aspects de la déconstruction derridienne⁵.

2. L'HISTORISME

La querelle de l'historisme, soit les réactions, parfois virulentes, à l'affirmation de l'historicisation du monde humain, constitue l'une des réactions presque exemplaires de dénégation des discontinuités. Ces discontinuités sont porteuses d'une dynamique de relativisation de valeurs précédemment portées par des catégories pérennes. Le développement des sciences historiques en Allemagne durant la deuxième moitié du XIX^e siècle, mais aussi le projet généalogique nietzschéen, amènent à remettre en cause la légitimité de l'emploi de ces catégories, pour en souligner au contraire la dimension historique. Bien plus tard, au XX^e siècle, J. Scott souligne combien les historiens « aspirent à la sécurité »⁶ en s'appuyant, entre autres dispositifs, sur de telles notions essentialisées à même de procurer, face au devenir de l'histoire, des appuis stables. Tel est l'enjeu de cette querelle.

1. *Théorie critique de l'histoire*, op. cit., p. 111

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Ibid.*, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 114.

5. En outre, ce recueil d'articles constitue une introduction à de nombreux travaux d'histoire critique, école dynamique aux États-Unis, dont font partie les *gender studies*.

6. *Ibid.*, p. 15.

L'historisme est une notion particulièrement ambiguë¹. Elle traduit le mot allemand *Historismus* (on trouve aussi parfois historicisme). Elle se caractérise surtout, dans un premier temps, par une étonnante diversité de définitions, ainsi que par des jugements de valeur très appuyés et totalement opposés, allant de l'opprobre à la défense en passant par la méfiance. Les analyses qui suivent s'appuient sur deux présentations de ce courant relativement méconnu en France, celles de C. Antoni² et de O.G. Oexle.

On peut, à l'instar d'Oexle, choisir comme point de départ le constat dressé par Burckhardt, soulignant que « presque tous les peuples européens ont vu ce qu'on appelle le terrain historique se dérober sous leurs pieds »³. Un tel constat se retrouve peu après chez Droysen : « La recherche historique présuppose cette idée que même le contenu de notre moi est de nature médiatisée, évolutive, *i.e.* qu'il est un résultat historique »⁴. L'histoire est circonscrite comme le lieu où apparaît la dimension essentiellement historique de l'homme et de sa culture. Là où les représentations traditionnelles prétendaient être en mesure d'identifier du stable et de l'universel immédiat dans l'histoire, le développement des études historiques en Allemagne, accompagné par les progrès méthodologiques (confinant parfois au positivisme⁵), met en évidence la diversité des modèles culturels, que la dénonciation de l'anachronisme empêche désormais de réduire par le biais du schème évolutionniste. Mais alors apparaît très vite l'accusation de relativisme. C'est à l'occasion de la critique des positions de la théologie historique par un collègue de Nietzsche, F. Overbeck⁶ que ce reproche fut

1. Les remarques historiographiques qui suivent prennent appui sur deux ouvrages : *L'Historisme* (Genève, Droz, 1963) de C. Antoni et *L'Historisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz* (*op. cit.*) de O.G. Oexle. Le premier propose une description des différents courants ou œuvres que l'on peut ranger sous le nom d'historisme. On peut regretter l'aspect purement descriptif, et souvent également rapide des analyses. Mais sa lecture reste malgré tout intéressante parce qu'elle permet d'aborder des références souvent peu connues en France. Le second est un recueil d'articles d'un médiéviste reconnu, consacrés à la succession des débats à propos de l'historisme, débats bien plus virulents en Allemagne qu'en France. Je me réfère principalement aux chapitres 2 et 3.

2. C. Antoni, *L'Historisme*, Genève, Droz, 1963.

3. Cité par Oexle, *L'Historisme en débat*, *op. cit.*, p. 64.

4. J.G. Droysen, *Précis de théorie de l'histoire*, trad. fr. A. Escudier, Paris, Le Cerf, 2002, p. 51. Sur Droysen, voir le récent recueil dirigé par J.-C. Gens, J.G. Droysen. *L'avènement du paradigme herméneutique dans les sciences humaines*, Paris, ■■■■, 2009.

5. Voir la mise au point de S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990, p. 19-22, et 75-90.

6. Voir Oexle, *op. cit.*, p. 67.

mis en avant. L'historisme est alors défini négativement comme la doctrine menant à la perte de repères absolus, puis à la critique des valeurs absolues, en particulier chrétiennes, seules capables de structurer culture et vie en société.

F. Meinecke, dans *La Naissance de l'historisme* (1936), propose explicitement et volontairement une définition plus positive. Il voit dans l'historisme la substitution d'une approche individualisante à une approche généralisante. L'historisme devient alors cette manière d'être attentif aux cadres spécifiques que sont les nations et les époques, seuls niveaux heuristiques pour étudier l'histoire. Antoni insiste sur cet enjeu critique de la tradition du droit naturel. Il en propose dans son livre une généalogie longue, dans laquelle on retrouve évidemment Herder et Vico. Cette façon de comprendre l'historisme, cette attention à l'individualité et à la singularité peut, le cas échéant, prendre la forme d'une mise en cause des Lumières françaises, assimilées à la raison et à la défense du progrès indexée sur un universel dénoncé comme abstrait. Il est vrai que l'on trouve chez Meinecke ce schème national, cette façon d'opposer conjointement thèses et nations qui en seraient les incarnations historiques et politiques (la forme centralisée de l'État étant la conséquence politique des positions des Lumières).

Oexle insiste également sur une autre définition, plus neutre, de l'historisme, celle qui vise la saisie plus ou moins empathique du passé en soi et pour soi, indépendamment du présent. On peut en voir une expression dans l'œuvre de Ranke, qui présente de la sorte son projet, dans un ouvrage de 1824, *Zur Geschichte der germanischen und romantischen Volke* : « on a assigné à l'historien la tâche de juger le passé, de former ses contemporains et ainsi de servir l'avenir. Le présent essay ne s'assigne pas des tâches aussi élevées. Il entend seulement montrer ce qui s'est réellement passé (*wie es eigentlich gewesen ist*) ».

Enfin, terminons par la définition que donna de l'historisme Troeltsch dans *L'Historicisme et son problème*¹ ainsi que dans un article, déjà cité et utilisé plus haut, « La crise de l'historisme »². L'historisme y est défini comme « l'historisation fondamentale de notre savoir et de notre pensée », comme « l'historisation fondamentale de toute notre pensée de l'homme, de sa culture et de ses valeurs ». Notons que cette reconnaissance reste

1. Publié en 1922 et non traduit en français.

2. *Religion et histoire*, op. cit.

extrêmement problématique pour Troeltsch. Il ne se contente pas de ce constat, qu'il tente de dépasser par l'histoire comme on l'a vu. Il espère que l'analyse comparative de l'histoire permettra de faire apparaître à nouveau des valeurs stables. Il faut, « à partir des études historiques », construire « le fondement d'un système culturel présent »¹. L'historisme n'est donc que le diagnostic du présent incitant à chercher à dépasser la disparition de tout pôle de stabilité dans l'histoire.

L'enjeu de la querelle de l'historisme concerne le statut de l'histoire, ensemble des faits passés. L'analyse de l'histoire ne consiste-t-elle qu'à enregistrer la succession des époques et des systèmes de représentation, avec comme seule ambition, à chaque fois, d'essayer d'en rendre compte de manière singulière et irréductible ? Ou l'historisme ne représente-t-il qu'une aberration de l'analyse historique au sens optique, consécutive à l'oubli de nécessaires points fixes ? Auquel cas, la représentation de la temporalité induite par l'historisme doit être critiquée, au nom de la pérennité de valeurs et de normes que l'historicité ne peut et ne doit rendre caduques. La réaction critique contre l'historisme peut être analysée comme l'une des résistances opposées à l'historicisation du monde humain. L'attrait pour la continuité et la recherche d'un pôle stable continuent de dessiner, pour certains historiens, un programme de recherche. La reconnaissance et l'acceptation de l'historicité fondamentale du monde humain ne peut dès lors que rencontrer des résistances, dont cette querelle de l'historisme constitue l'un des moments, d'autant plus vivace qu'il est contemporain du développement des sciences historiques en Allemagne durant la seconde moitié du XIX^e siècle, développement dont Nietzsche apparaît comme l'une des expressions les plus radicales conceptuellement. La critique de l'historisme se trouve toutefois de plus en plus délicate, tant les points de repli se font rares. La dialectisation de l'histoire, l'intégration des faits devenant problématique dans un contexte post-hégélien, une solution consistera à analyser l'histoire à partir d'un vitalisme que Dilthey va tenter de penser comme fondement possible pour les sciences de l'esprit.

Avant d'en venir à la présentation de cette œuvre, je souhaiterais terminer ces remarques concernant l'historisme par une référence à Nietzsche. Oexle en fait une référence importante ; il lit la seconde *Considération inactuelle* (« De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie »²)

1. *L'Historisme et son problème*, cité par Oexle, *op. cit.*, p. 121-122.

2. Citée dans la traduction de P. Rusch (Paris, Gallimard, 1990).

comme un moment décisif de cette querelle multiforme de l'historisme, y trouvant la critique du relativisme introduit par l'historisme. Cette lecture pose problème. D'abord, le terme d'« historisme » n'apparaît pas dans le texte nietzschéen ; on peut se demander si cette absence n'indique pas que l'enjeu de ce texte est ailleurs. Les premiers chapitres sont consacrés à l'abus d'histoire, plus qu'à l'histoire elle-même. Par la suite, ce sont encore les usages de l'histoire qui sont critiqués – par exemple la transformation de l'histoire en science que l'on met « au-dessus de la vie », conduisant à ce triomphe, fallacieux, qui déclare que « la science commence à dominer la vie ». Autre modalité de sens critiqué, « l'histoire comprise à l'hégélienne » (chapitre VIII), celle qui, théologie camouflée, se réclame du processus pour légitimer et justifier ce qui est. Enfin, dernière modalité à rejeter, le progrès, dont est victime ce « moderne fanatique du processus », contre lequel Nietzsche s'insurge : « il est grand temps d'aller contre la crapule du sens historique ». Ainsi, même si le chapitre VII contient effectivement une critique de l'excès de sens historique (« on historicise jusqu'au vertige »), ce sont là encore l'excès, la modélisation scientifique, opposée à la vie, qui sont vivement rejetés : « En fait ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives*, c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique »¹.

3. COMPRÉHENSION ET VITALISME

Les positions de Dilthey sont assez complexes à analyser, tant le contexte dans lequel elles s'inscrivent est multiple. Dilthey s'inscrit lui-même dans un héritage kantien, fut-il critique². Une partie de ses principes se comprend également – on y reviendra – dans un contexte post-hégélien marqué par la critique du « monisme idéaliste de Hegel »³. Enfin, il prend également acte des insuffisances du positivisme, soulignant les limites de l'objectivité des sciences historiques⁴. Ayant de la sorte mis à distance les

1. M. Foucault « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1014.

2. L'Avant-propos (publié et traduit par S. Mesure dans *Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Le Cerf, 1992), rédigé pour une réédition de ses textes, comporte plusieurs mentions de la « supériorité des analyses de Kant » reconnue à l'époque de sa formation.

3. *Ibid.*, p. 37.

4. Le caractère insatisfaisant du projet positiviste consiste à tenter de « concevoir l'esprit comme un produit de la nature », « Avant-propos » (texte interrompu par la mort de l'auteur, qu'il rédige pour

ressources du grand récit continuiste et les assurances d'une fondation positiviste, le projet de fondation de la discipline historique prendra place dans le cadre des sciences de l'esprit, comprise de manière spécifique, comme on va le voir. Dans cette optique fondationnelle, le vitalisme de Dilthey sera appelé à jouer un rôle décisif : « J'avais grandi avec le désir insatiable de saisir dans le monde historique l'expression de cette vie elle-même dans sa diversité et sa profondeur »¹.

Dilthey décrit assez tôt son projet par l'expression de « critique de la raison historique », expression reprise ensuite jusqu'à la fin de ses derniers textes. Ce choix l'inscrit dans le contexte des tentatives de définition et de fondation des sciences de l'esprit. Il s'agit là d'une question largement débattue en Allemagne durant la deuxième moitié du XIX^e siècle. Catherine Colliot-Thélène en souligne², à partir d'un passage d'un texte de Weber, le caractère complexe. Il convient d'abord de distinguer deux questionnements qui ne se superposent pas totalement, l'un portant sur la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, l'autre opposant sciences nomologiques et sciences historiques. Mais ces deux distinctions renvoient, plus fondamentalement, à « une divergence de nature épistémologique sur ce qui fonde la spécificité des sciences de l'homme »³. Pour certains (parmi lesquels Rickert), les phénomènes ne sont pas donnés aux sciences humaines de manière particulière. Leur spécificité n'est que gnoséologique, elles visent le particulier, sans qu'une visée nomologique leur soit ontologiquement interdite. Les faits humains ne sont pas intrinsèquement rétifs à une quantification ou à l'instauration de lois. À l'inverse, la position de Dilthey fait partie de celles qui pensent que le dualisme fondamental qui traverse le champ des sciences doit être rapporté à un niveau ontologique. La spécificité des sciences de l'esprit renvoie à la spécificité du mode de donation de ces objets.

C'est dans ce contexte que Dilthey débute *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* en interrogeant la spécificité des sciences de

le recueil paru de façon posthume *Le monde de l'esprit* [1911], dans lequel sont repris des articles parus depuis l'*Introduction* de 1883 ; repris in *Critique de la raison historique*, S. Mesure (dir.), Paris, Le Cerf, 1992, p. 37). Sur cette critique du positivisme, voir S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques* (op. cit.), chapitre II de la première partie ; cet ouvrage constitue une introduction très claire à l'entreprise de Dilthey.

1. Avant-propos, *Introduction aux sciences de l'esprit*, op. cit., p. 38.

2. « Expliquer/comprendre : relecture d'une controverse », *Espaces Temps*, n° 84-85, 2004.

3. *Ibid.*, p. 7.

l'esprit¹. La première réponse consiste à poser l'objet comme discriminant. Mais cela n'apparaît pas satisfaisant, certaines sciences naturelles prenant également comme objet l'homme. Il faut donc choisir un autre critère : « dans la nature du groupe de sciences dont nous traitons, il y a une tendance à réduire la dimension physique des processus au simple rôle de conditions, de moyens de la compréhension »². La spécificité de ces sciences réside dans l'orientation de la réflexion, qui consiste à aller de l'extérieur vers l'intérieur. « Cette tendance utilise chaque extériorisation de la vie pour saisir l'intériorité d'où elle procède. »³ Là réside la spécificité ultime des sciences de l'esprit, dans ce mouvement qui part de l'extériorisation de la vie pour essayer d'identifier le foyer de sens en quelque sorte de ces manifestations extérieures. Rien de tel évidemment pour les sciences de la nature, qui ne s'intéressent qu'à l'extériorité des phénomènes ; leurs objets ne renvoient à aucune intériorité qui en éluciderait le sens. Car ils ne possèdent pas « cette dimension susceptible d'être vécue » qui caractérise les objets des sciences de l'esprit. Ces dernières, à partir donc de manifestations extérieures, vont pénétrer ce « monde spirituel » dont « la nature ne sait rien »⁴.

Dans la compréhension s'établit une relation entre la phénoménalisation sensible de la vie et ce qui l'a produite et se manifeste en elle : « nous appelons compréhension ce processus par lequel nous connaissons une intériorité à partir de signes donnés par l'extérieur, par les sens »⁵. Dilthey insiste beaucoup sur la notion d'expérience vécue. Elle constitue une sorte de fondement pour les sciences historiques : « l'histoire montre comment les sciences portant sur l'homme s'emploient à se rapprocher sans cesse du but lointain qui consisterait en une connaissance que l'homme aurait de lui-même »⁶. Rien d'étonnant donc à ce que Dilthey ait pu penser que la psychologie puisse jouer le rôle de science fondatrice pour les sciences de

1. Je conserve cette expression parce qu'il s'agit de celle de Dilthey, reprise dans le titre du texte auquel je vais principalement me référer : *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Il paraît en 1910, année précédant la mort de Dilthey ; je le citerai dans la traduction de S. Mesure (Paris, Le Cerf, 1988). Cette expression de « sciences de l'esprit » sera synonyme de sciences historiques, en laissant donc de côté l'une des problématiques analysées dans l'article de C. Colliot-Thélène cité plus haut (qui consiste à interroger conjointement l'unité épistémologique des sciences sociales et leur lien avec l'histoire et les sciences humaines).

2. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, op. cit., p. 33.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 34.

5. « Naissance de l'herméneutique » (1900), in *Critique de la raison historique*, op. cit., p. 292.

6. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, op. cit., p. 34.

l'esprit. Tel a bien été son projet, à la fin du XIX^e siècle. Il est en effet admis que l'on peut diviser l'œuvre de Dilthey en périodes assez différentes les unes des autres, en particulier quant au mode épistémologique de fondation. Raymond Aron¹ distingue la tentative (inachevée) inaugurée en 1883 par l'*Introduction aux sciences de l'esprit* de celle que trace l'*Édification*, elle aussi inachevée, en raison de la mort de Dilthey. La principale différence tient précisément au rôle attribué à la psychologie. En 1883, Dilthey voit la psychologie comme « la première et la plus élémentaire des sciences de l'esprit », dont les « vérités forment les fondations de l'édifice »². À cette époque, il pense que les concepts dont se servent les sciences de l'esprit (comme la volonté par exemple) ou les propositions sur lesquelles elles s'appuient (les lois de la pensée par exemple) « ne peuvent être fixés d'une manière satisfaisante que si l'on recourt à la psychologie »³.

Cette voie ne sera jamais totalement systématisée. L'*Introduction* annonçait en 1883 un deuxième tome qui ne sera pas publié. Le changement de paradigme et de projet fondationnel est explicité par Dilthey dans l'*Édification* de 1910. Le problème consiste à « déterminer cette intériorité »⁴, tâche caractéristique des sciences de l'esprit. Dilthey précise ensuite : « Et c'est ici une erreur habituelle que de désigner le cours de la vie psychique comme notre savoir de cette dimension interne »⁵. La psychologie ne saurait occuper la fonction de science fondatrice. L'historien ne peut fonder son travail sur la seule proximité avec son objet, la distance temporelle introduisant, au-delà d'une indéniable proximité, une distance dirimante. Dilthey insiste sur la raison suivante : l'historien s'attache à saisir, à comprendre un ensemble, un système (on reviendra sur ces termes) finalisé de déterminations, comme par exemple le dispositif juridique propre à une époque. Cet ensemble est d'ordre supra-individuel ; la tâche de l'historien consiste donc à « remonter de ce dispositif extérieur à la systématité spirituelle mise en place »⁶. La conclusion est claire : « la compréhension de cet esprit n'est pas une connaissance psychologique ». Il en va de même pour l'autre exemple : l'esthétique. Ce qui est décisif, ce ne sont pas les intentions de l'artiste, mais « l'ensemble créé au sein de ces processus mais sépa-

1. Dans *La Philosophie critique de l'histoire* (1938), Paris, Le Seuil, 1969.

2. *Introduction*, cité par S. Mesure, *op. cit.*, p. 117.

3. *Id.*

4. *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, *op. cit.*, p. 35.

5. *Id.*

6. *Ibid.*, p. 36.

nable d'eux »¹. La démarche historique consiste bien à remonter des manifestations phénoménales, des traces sans lesquelles il ne peut y avoir histoire, mais sans se tromper de niveau heuristique. L'individu ne peut constituer à lui seul le foyer de sens et donc la clé de compréhension ; il faut prendre en compte un « ensemble spirituel » plus large, au sein duquel il peut, le cas échéant, jouer un rôle important. On peut également faire référence au mode de donation de l'objet : « L'objectivation de la vie contient en soi une diversité d'ordres articulés les uns aux autres »².

À cet argument, on peut en rajouter un autre. La compréhension ne peut se fonder sur la psychologie, ce qui reviendrait à postuler la pertinence de lois ou de propositions susceptibles de valoir pour toute situation, au-delà donc de tout contexte. Il y a certes une proximité entre l'objet de la science historique et le sujet cherchant à comprendre, puisque tous deux appartiennent à la même humanité. Mais, sauf à postuler l'existence d'une nature humaine transhistorique, cette proximité ne peut suffire à garantir en théorie le pouvoir fondateur de la psychologie.

De ce point de vue, la reformulation du projet diltheyen dans l'*Édification* est radicale. Pour caractériser la donation transcendante (au sens de condition de possibilité) de l'objet de la discipline historique, Dilthey utilise la notion d'objectivation de la vie³. Il est vrai que les historiens n'ont pas affaire à la vie, mais à des manifestations objectives, des traces sur lesquelles ils vont pouvoir travailler. Il précise : « j'ai jusqu'ici désigné aussi cette objectivation de la vie par le terme d'esprit objectif »⁴. Ce terme renvoie bien sûr au vocabulaire hégélien. Son emploi n'induit toutefois nullement l'adoption de la systématité hégélienne, bien au contraire. La notion d'esprit est utilisée par Dilthey sans référence à la théorie hégélienne de l'Esprit, mais pour désigner la caractéristique de l'objet du travail historique, dans sa différence par rapport aux objets des sciences naturelles. Un peu plus loin, il précise sa distance par rapport à Hegel : « dans la mesure où, à la place de la raison universelle hégélienne, ce qui intervient ici, c'est

1. *Id.*

2. *Ibid.*, p. 101. C. Colliot-Thélène analyse cette caractéristique « ensembliste » du vécu comme l'indice du caractère inopérant du paradigme de l'explication. Cette dernière, consistant à ramener un élément à ses composantes irréductibles, ne peut rendre compte de cette réalité indécomposable de l'ensemble, du *Zusammenhang* que constitue le mode de donation de l'objet historique, (art. cit., p. 13).

3. Dans l'« Avant-propos », Dilthey précise que « la vie ne nous est pas donnée de façon immédiate » (in *Critique de la raison historique*, op. cit.).

4. *L'Édification*, op. cit., p. 102.

la vie dans sa totalité, l'expérience vécue, la compréhension, l'ensemble vital historique, la puissance de l'irrationnel qui s'y manifeste, surgit le problème de savoir comment la science historique est possible »¹. La vie est une totalité dont on fait l'expérience globalement ; cet ensemble est trop composite, instable et irrémédiablement différencié pour être analysé sur le mode de l'expression d'un Esprit universel. L'esprit pour Dilthey est bien plus une trame, un fond, que le sujet même de l'histoire. Pour autant – et cette dimension peut nous paraître éloignée dans sa perspective fondationnelle comme dans ses termes –, Dilthey continue de penser les conditions de détermination d'un « savoir universellement valable du monde historique »².

Dans ces conditions, le projet historien peut se décrire dans ces termes : « L'opération qui est ainsi apparue consiste à appréhender le monde de l'esprit comme un ensemble interactif »³ ; « des événements historiques ne deviennent donc significatifs que dans la mesure où ils sont éléments d'un ensemble interactif, en collaborant avec d'autres parties pour réaliser valeurs et fins de la totalité »⁴. Il faut commencer par noter la révolution copernicienne que contient cette reformulation du projet des sciences de l'esprit. Contrairement à ce qui se passe chez Hegel, chez Kant et *a fortiori* chez Herder ou Bossuet, la compréhension est possible sans référence à un quelconque principe transcendant. Dilthey le souligne lui-même : « Thucydide, Machiavel, Ranke me dévoilèrent le monde historique qui se meut autour de son propre centre sans avoir besoin d'aucun autre »⁵. Quels sont, ensuite, les divers ensembles sans lesquels il n'est de compréhension possible ? Les individus puis les valeurs collectives et les dispositifs sont cités les premiers⁶. Par la suite l'analyse se précise, en les énumérant dans le cadre de la « Délimitation des ensembles interactifs dans l'histoire »⁷ : on y trouve les systèmes culturels, les nations et enfin les siècles et les époques. Enfin, il faut souligner la dimension holiste de cette

1. *Ibid.*, p. 105.

2. *Id.*

3. *Ibid.*, p. 106. R. Aron analyse les enjeux de cette notion de *Wirkungszusammenhang* dans *La Philosophie critique de l'histoire*, op. cit., p. 70.

4. *L'Édification*, op. cit., p. 119.

5. « Avant-propos », *Critique de la raison historique*, op. cit., p. 38 : il cite également Schleiermacher, pour qui « l'expérience de l'humanité en tant qu'individuation déterminée de l'univers constitue un tout fermé, autonome, et se suffisant à lui-même », *id.*

6. *L'Édification*, op. cit., p. 107.

7. *Ibid.*, p. 117 sq.

interprétation (définie par Dilthey comme « l'art de comprendre les expressions de vie durablement fixées »¹) : la tâche de l'historien consiste à découvrir la « dimension commune qui régit l'époque »². Chaque élément de cette totalité historique (action, idée, création collective) tient donc « son importance de sa relation à la totalité de l'époque ou du siècle »³. La notion d'ensemble joue un rôle absolument capital ; elle représente la condition de possibilité du sens. Elle induit également, dans le même mouvement, le caractère holiste de l'analyse, indice encore du nécessaire dépassement de la science psychologique comme fondation de l'analyse historique.

Le niveau heuristique adéquat étant ainsi délimité par la notion d'ensemble, Dilthey est alors en mesure de détailler le mode de travail de l'historien. Ce dernier, en analysant les ensembles, contribue à solidifier ce qui relève toujours d'un processus. Cette « solidification intellectuelle »⁴ est le résultat de différents moments que précise Dilthey ; y figurent principalement, comme opérations, le choix, le tri et la synthèse⁵.

Fidèle à sa dénonciation du « monisme idéaliste »⁶ de Hegel, Dilthey propose un modèle de scientificité où il est possible de « comprendre la vie à partir d'elle-même »⁷. Pour clore cette présentation du projet de Dilthey, je souhaiterais revenir sur cette philosophie de la vie qui constitue le fond sur lequel il bâtit son analyse. L'hypothèse de trouver dans la psychologie une science fondatrice n'a pas tenu ses promesses. Mais le dessein de garantir « cette appréhension objective du singulier »⁸ ne le quitte pas pour autant. Cette volonté de fondation des sciences peut évidemment être mise en relation avec le contexte, qui voit Husserl, à la même époque, pour d'autres sciences et dans des termes différents, tenter la même aventure⁹ ; elle peut aussi nous apparaître sinon dépassée, en tout cas problématique.

1. « Naissance de l'herméneutique », *ibid.*, p. 293.

2. *Ibid.*, p. 108.

3. *Id.*

4. *Ibid.*, p. 109.

5. *Ibid.*, p. 116-117.

6. « Avant-propos », *Critique de la raison historique*, *op. cit.*, p. 37.

7. *Ibid.*, p. 39.

8. « Naissance de l'herméneutique », *ibid.*, p. 293.

9. Husserl et Dilthey ont été en contact. La critique que mène Husserl de la psychologie dans *La Philosophie comme science rigoureuse* n'est pas étrangère aux réorientations diltheyenne ; pour plus de détail, cf. S. Mesure, *op. cit.*, p. 125 sq.

Il y a bien chez Dilthey une sorte de vitalisme, « La vie historique est créatrice »¹. Lorsqu'il est au travail, lorsqu'il construit les « ensembles interactifs », l'historien sent bien qu'il ne s'agit que d'une construction, à la différence du scientifique dans les sciences naturelles, qui est au contact, spatialement, avec les objets qu'il étudie. Pour les sciences de l'esprit, les unités dernières sont données dans l'expérience vécue et dans la compréhension. Dans cette « unité vitale », dans chaque expression de la vie qui accède à notre compréhension, « c'est la vie tout entière qui est toujours agissante »². La compréhension permet ainsi, au-delà mais à partir de la perception de ce qui est commun, de dégager la loi des transformations. La vie apparaît, à travers « chaque nouvelle disposition », comme ce qui fonde la possibilité même du travail historien, ce qui peut, il est vrai, paraître ou trop vague et indéterminé, ou trop contraignant. Une illustration du vitalisme de ce modèle compréhensif se trouve dans l'analyse que propose Dilthey de la notion de nation. La nation est le précipité d'éléments composites, parmi lesquels des rapports de puissance, la vie économique, le droit, la langue, la religion. Entre ces caractéristiques se met en place une « action réciproque qui, dans une époque donnée, traverse le tout »³. Mais cette action réciproque n'explique pas totalement les similitudes reliant les diverses activités d'une nation. Cette similitude, l'explication marxiste n'arrive pas non plus à l'expliquer : elle ne « procède pas non plus du fait qu'une quelconque fonction fondamentale, comme par exemple la vie économique, aurait conditionné les autres »⁴. Cette « parenté » ne peut que procéder d'un enracinement commun, « elle n'existe pour nous que dans les expressions de la vie qui surgissent de cette profondeur où elles s'enracinent et l'expriment »⁵.

Dilthey est confronté à la difficulté de penser un ensemble porteur d'unité et d'assumer le refus des formes abstraites d'unité. Sans ensemble unifié, pas de compréhension possible de ce qui constitue l'objet même de l'analyse de l'historien, la compréhension mobilisant elle-même des ensembles interactifs unifiants. Mais le refus de l'idéalisme hégélien lui commande de construire ces ensembles. C'est alors qu'apparaît la difficulté de ce que l'on nomme « cercle herméneutique », difficulté identifiée par

1. *L'Édification*, op. cit., p. 106.

2. *Ibid.*, p. 112.

3. *Ibid.*, p. 121.

4. *Id.*

5. *Id.*

Dilthey : « la compréhension du singulier n'est possible que grâce à la présence en elle du savoir général, et ce savoir général présuppose à son tour la compréhension »¹. L'historien, pour comprendre une institution ou un fait d'une période, doit connaître et identifier les caractéristiques de cette période, connaissance qui n'est accessible qu'à partir des éléments qui la constituent, faute d'une saisie directe de sens global de cette époque. La « compréhension de ce tout à partir de lui-même »² constitue la seule voie permettant d'éviter les logiques abstraites des philosophies de l'histoire ; mais elle paraît vouée à une circularité problématique. Sauf à prendre en compte la communauté des savants : un historien ne débute jamais l'étude d'une époque à partir de rien. Il part toujours d'une première compréhension de l'époque, acquise grâce aux travaux dont il prend la suite. Cette première compréhension du tout constitue le vecteur d'une première étude, qui fera retour, en un effet de *feed-back*, et contribuera le cas échéant à modifier l'ensemble compréhensif dont il est parti. Cette dynamique de recherche, caractéristique du travail scientifique et des habitudes de la communauté des savants, transforme le cercle herméneutique en une sorte de spirale de la connaissance historique.

1. *Ibid.*, p. 105.

2. *Ibid.*, p. 108.

IV.

Le fait et l'événement

L'un des lieux problématiques récurrents que l'on a rencontré dans les chapitres précédents a concerné la propension régulière des analystes de l'histoire à tenter de dépasser le cours de cette dernière en vue d'en faire surgir des principes pérennes ou des pôles de stabilité et de lui assurer ainsi un sens. L'analyse généalogique de Nietzsche apparaît, de ce point de vue, comme une rupture, assumant l'historicité fondamentale du monde humain, décrivant les processus par lesquels se transforment les notions et principes que l'on croyait anhistoriques.

Ce dernier chapitre se propose de poursuivre l'analyse à partir d'un nouveau lieu : le statut du fait. Car la reconnaissance de l'historicité comporte des attendus relatifs à ce qui constitue le matériau sur lequel travaille l'historien. Il nous faudra d'abord cerner la nécessaire sécularisation du fait : se proposer de faire l'histoire des faits passés n'a de sens que sous la condition d'une analyse des faits comme faits humains. Sans cette distinction entre le champ des faits humains et celui des dieux, ou de Dieu, l'histoire, comme discipline mais aussi comme ensemble de faits changeants, ne peut advenir, et laisse sa place au récit des interventions directes, incessantes et difficilement compréhensibles des dieux. La séparation qu'amène cette première acception de la sécularisation constitue la condition fondamentale de l'exercice historique. Cette séparation sera analysée à travers l'étude du processus contribuant à modifier profondément le statut du visible : faire de l'histoire consiste à voir le monde humain comme humain, en se détournant de l'invisible caractérisant la sphère divine. Les premières analyses travailleront cette hypothèse du caractère opératoire d'un partage du visible pour décrire le travail de l'historien.

Il faudra cependant être attentif à distinguer l'historien du voyant, de celui qui précisément se réclame d'une vision surnaturelle. La vision peut en effet être le médium par lequel l'historien revendique pour lui un accès privilégié au fait brut, au fait censé constituer la source de l'histoire, à partir de laquelle il devient possible de l'ordonner. Contre cette exception d'une vision extralucide, l'historien est celui qui voit les faits à travers les traces que le temps a laissées. Il lui faut donc travailler les faits, les inscrire dans

un contexte en-dehors duquel ils ne lui sont d'aucun secours, pis même : en-dehors duquel ils peuvent être l'occasion de l'écueil majeur qui guette tout historien – l'anachronisme. Cette analyse du travail du fait sera l'occasion de quelques analyses de textes épistémologiques d'historiens, dans lesquels ils précisent en quoi consiste le travail quotidien de l'historien. Ce dernier ne prend pas le fait comme le pivot d'une découverte susceptible de l'amener vers une connaissance d'un autre ordre. L'histoire n'échappe pas au temps, rappelle F. Braudel. L'historien travaille cette épaisseur temporelle à travers laquelle lui parviennent les faits. Cette inscription dans la durée sera également l'occasion d'analyses soulignant l'importance décisive des ruptures qui ne cessent de la bouleverser. Les analyses de Foucault concernant l'événementialisation constitueront un moment décisif : le fait étudié y prend la forme de l'événement, forme singulière participant à refaçonner la temporalité en introduisant des solutions de continuité essentielles.

La fin du chapitre fera l'hypothèse du caractère fondamental de l'analyse de la nouveauté. L'enjeu de cette notion est essentiel, remettant en cause l'homogénéité du temps historique sur laquelle repose la prétention à tracer des perspectives pérennes. Penser la nouveauté contribue définitivement à rompre avec les modèles du régime traditionnel, toujours enclin à faire apparaître des continuités, des suites, à construire de la stabilité et de la pérennité. Il conviendra d'abord de statuer sur la querelle de la sécularisation, dans une nouvelle acception, celle d'un transfert des catégories religieuses dans un cadre mondain. Une telle hypothèse de travail contribue à remettre en cause l'effectivité de toute nouveauté radicale. Les dernières analyses porteront d'ailleurs sur les difficultés que recèlent le défi consistant à essayer de penser les conditions ontologiques d'un régime d'historicité caractérisé par la nouveauté.

1. RÉGIMES DE VISIBILITÉ

Pour que l'histoire puisse exister comme projet régulé d'écriture, pour que raconter les faits passés puisse avoir du sens, il faut que le fait historique soit circonscrit et reconnu comme fait humain. L'une des conditions de l'histoire relève alors de ce que Hartog appelle un « partage du visible », par lequel se manifeste la sécularisation du monde humain. On pourrait aussi

utiliser l'expression de régime de visibilité¹ : la définition du fait passé comme humain induit une certaine conception des rapports entre sphère humaine et sphère divine, distinguant sphère de l'action visible des hommes et sphère de l'action plus ou moins invisible des dieux ou de Dieu. Il faut immédiatement préciser que ce partage, qui prend la forme d'une distinction, ne s'est pas posé de manière radicale et définitive. Cela prit la forme d'un processus, dont nous allons préciser quelques étapes importantes. Deuxième remarque préalable, ce partage ne relève pas d'une distinction univoque – là encore les analyses qui suivent vont préciser comment ce processus de partage a pu être équivoque et complexe.

Réinvestissant une vieille présentation, Hartog voit en Hérodote celui qui introduit le premier de manière décisive et conjointe la distinction des affaires humaines, objet de l'histoire, et le schème de la visibilité et de l'enquête pour en rendre compte. L'objet d'étude d'Hérodote, ce sont les « événements suscités par les hommes » (*Histoires*, I, 1) – entendre ce qui ne relève pas des actions des dieux. Or, en tant qu'humaines, c'est-à-dire soumises au temps, ces actions sont susceptibles d'oubli ; d'où la nécessité de travailler à les sauver de l'oubli (« n'être pas effacées par le temps », *idem*). Il faut souligner que ce projet se distingue de celui d'Homère et des aèdes : ces derniers avaient pour fonction de chanter la gloire des héros, de ceux qui acceptaient de mourir jeunes, sachant que leur gloire (*kleos*) serait précisément chantée par les poètes, inspirés par les Muses. Cette inspiration est notée et invoquée au début de nombreux textes de l'Antiquité. On peut citer le début de l'*Illiade* par exemple : « Dis-moi Muse... » ; ou le début de la *Théogonie* d'Hésiode : « Pour commencer, chantons les Muses... » ; ou encore : « elles m'offrirent un superbe rameau ; puis elles m'inspirèrent des accents divins » (v. 22). L'union entre ce projet et cette aide des Muses constitue ce que Hartog appelle l'économie du *kléos*, la gloire chantée par l'aède². L'économie historienne, qui se met en place avec Hérodote (mais on pourrait également citer Démocrite ou Hécatee de Millet, qui tous deux marquent l'apparition dans la narration du nom de l'enquêteur, garantie de vérité, là où l'aède invoque l'inspiration des Muses³), est différente. Le temps préside à son travail, à plusieurs titres. D'abord parce qu'il

1. Je forge cette expression à partir de celle de « régime d'historicité » de F. Hartog, que l'on a déjà utilisée au premier chapitre.

2. Voir *Evidences de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2007, chapitres I et II.

3. Voir des extraits de leur ouvrage dans l'anthologie déjà citée de F. Hartog.

conditionne négativement son objectif, échapper à l'oubli, là où l'aède cherche positivement à chanter la gloire du héros. Mais aussi parce que c'est le changeant qui motive l'enquête d'Hérodote. La force d'un fait, ou d'un ensemble de faits, vient introduire une nouveauté (nous reviendrons plus loin sur cet aspect) – la guerre entre Athènes et les Perses pour Hérodote, la guerre du Péloponnèse pour Thucydide¹. Le caractère changeant du monde humain est souligné par Hérodote lorsqu'il précise avoir parcouru « aussi bien les petites que les grandes cités. Car celles qui jadis étaient grandes sont devenues pour la plupart petites, et celles qui de mon temps étaient grandes étaient auparavant petites » (*Histoires*, I, 4). On peut noter l'importance des voyages de l'enquêteur, qui essaie le plus possible d'aller voir les lieux, même s'il lui faut parfois se contenter du récit de celui qui a vu. Au-delà du caractère évidemment limité de la méthode, il convient de noter sa nouveauté : faire de l'histoire consiste à mener l'enquête, à se réclamer d'une vision humaine qui fonctionne comme garantie, plus que l'oreille encore pour Hérodote. Ce faisant, il constate que le monde humain change, et qu'il va lui falloir rendre compte de cette évolution. Le temps n'est plus totalement figé, il constitue à la fois l'horizon sur lequel les choses humaines changent et la condition même du travail de l'enquêteur. Pas d'enquête en effet sans changement.

À l'inverse de l'enquêteur, l'aède est inspiré par les Muses. Il prétend accéder à une vision supérieure, celle du voyant, celle de celui qui voit ce que les autres hommes ne voient pas, dépendant qu'ils sont de leurs yeux humains. L'aveugle Homère peut ainsi rapporter les hauts faits des héros durant la guerre de Troie. On peut également faire référence, dans l'*Odyssee*, à la rencontre entre Ulysse et Démodocos, l'aède aveugle qui, mieux qu'Ulysse, va raconter l'épisode de la ruse du cheval de bois. Ému jusqu'aux larmes, Ulysse ne peut que reconnaître l'inspiration divine du poète, faisant de lui un voyant (*Odyssee*, VIII, v. 485-498). Le voyant n'est pas tenu par le partage du visible qui sera celui de l'historien. Une autre référence, à l'*Iliade* cette fois, le montre encore : lors du combat entre Ménélas et Pâris, dont les belligérants espèrent qu'il signera la fin de la guerre, Pâris est sauvé par Aphrodite, alors même que Ménélas vient de le saisir par le casque, l'étranglant en le faisant tourner. Aphrodite, à qui Pâris avait attribué la pomme de discorde, ne peut que voler à son secours. Elle le fait en brouillant

1. Thucydide insiste sur le fait que cette guerre constitue « le plus grand ébranlement que les Grecs connurent », *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, I, 1.

précisément le partage historien entre visible et invisible : « Mais Aphrodite alors le lui ravit ; ce n'est qu'un jeu pour la déesse : elle le dérobe derrière une épaisse vapeur et le dépose dans sa chambre odorante et parfumée » (*Iliade*, III, v. 380). Le récit homérique, en relatant l'intervention des dieux, fait participer l'invisible au visible. Ce faisant il brouille le partage entre visible et invisible. Dès lors, la vision qu'il convoque n'est pas celle de l'enquêteur-historien, c'est la vision supérieure du voyant, de celui qui, inspiré par les Muses, voit ce que les humains ne peuvent apercevoir.

On saisit mieux ainsi la rupture de l'incipit des *Histoires* d'Hérodote. La prétention de la recherche des « causes du différend » installe une tout autre économie du discours et de l'enquête. Concernant la recherche des causes, on a déjà, au chapitre I, circonscrit dans les analyses de Thucydide une autre rupture : plus encore qu'Hérodote, il insiste sur l'enjeu de vérité et sur l'outil heuristique de la recherche causale, là où Hérodote se contente davantage de rapporter les *legetai*, les on-dit, qu'il s'est toutefois efforcé d'aller vérifier au plus près.

Ces analyses soulignent l'enjeu de visibilité du projet d'écriture de l'histoire. La diversité des régimes d'écriture renvoie à la diversité des régimes d'historicité, révélateur à leur tour de la diversité des régimes de visibilité. Ces derniers instaurent un partage du visible en circonscrivant le champ des faits humains par rapport au champ dédié au divin¹. Ils sont évidemment fonction de la structuration des systèmes religieux. Faire l'histoire des événements passés, au sens fort que l'on a donné à la notion d'histoire au chapitre premier en la distinguant du régime de temporalité mythique et même traditionnel, consiste à opérer le partage entre la sphère visible des faits humains, à laquelle l'historien pourra s'attacher, et la sphère invisible divine. Régime d'historicité et régime de visibilité s'articulent, dans des modalités à chaque fois spécifiques. En Occident, dans une dynamique de sécularisation, les crises du visible correspondent à des moments de réarticulation du mode de relation entre monde humain et règne divin, contribuant à creuser une distance entre ces deux ordres. L'écriture de l'histoire ne peut alors manquer d'être concernée.

L'étude du moment grec vient de montrer l'enjeu du partage inaugural que contient le régime de visibilité d'Hérodote. Les analyses à suivre vont présenter deux autres régimes de visibilité, deux autres partages du visible

1. Ce partage n'exclut évidemment pas une participation du divin au champ humain.

et de l'invisible, en découvrant des enjeux différents, le premier participant à la sécularisation du domaine des faits humains, le second révélant, pourtant bien plus tard, la persistance de la recherche d'une vision privilégiée dont pourrait se réclamer l'historien, rejoignant l'élection du voyant.

Le premier moment permet de saisir une étape importante dans le processus de sécularisation conjointe de l'histoire et du visible. Le christianisme a contribué à modifier en profondeur le partage grec, plus généralement antique. Le retrait de Dieu hors du monde¹ mais aussi l'incarnation rendent, sinon problématique, du moins complexe la présence au monde de Dieu. La diversité des positions chrétiennes va hésiter entre une radicale séparation et un composé dont il sera parfois difficile de rendre compte. Augustin, par exemple dans le *De Trinitate*, a largement contribué à poser les termes de l'orthodoxie. C'est dans ce contexte que les controverses religieuses entre catholiques et protestants ont contribué à réaménager les liens entre visible et invisible. Reprenons l'hypothèse de travail sous-jacente : l'écriture de l'histoire dépend du statut du monde. Écrire l'histoire des faits passés n'a de sens que dans un cadre en cours de sécularisation. La nouveauté d'Hérodote s'est poursuivie ; les querelles internes au christianisme, à l'occasion de l'avènement de la Réforme, occupent une place de ce point de vue intéressante tant elles contribuent à travailler le partage du visible.

Dans un des grands écrits réformateurs, *De la liberté du Chrétien*, publié en 1520², Luther est amené à critiquer ce que l'on pourrait appeler « la logique épiphannique romaine »³. La question initiale du texte consiste à se demander si le chrétien est libre ou serf, s'il participe à son salut, et de quelle façon. La réponse est présentée très vite par Luther : l'homme est à la fois libre et serf, misérable parce qu'il possède deux natures. L'une est corporelle, extérieure, l'autre est spirituelle, intérieure. La suite du texte consiste en une analyse de cette double caractéristique ; l'enjeu est important pour le réformateur puisque cette question lui permet d'aborder, pour la première fois, l'importance de la foi, donnée intérieure, se distinguant de l'importance accordée par Rome aux œuvres dans l'économie du salut. Le

1. Pascal, entre autres, fait référence à Isaïe pour souligner cet aspect, voir la Pensée 242.

2. Cité dans la traduction de M. Gravier parue chez Flammarion en 1992 (1^{re} édition : 1955)

3. Entendons par là une logique favorisant l'analyse de la présence au monde de Dieu à travers des signes sensibles.

texte se poursuit par l'étude de la dimension intérieure de l'homme. C'est précisément intérieurement que l'homme est libre. Le domaine extérieur apparaît alors sur le registre de l'indifférence : « inversement l'âme ne pâtit nullement si le corps porte des vêtements profanes, réside en des lieux profanes, mange, boit, ne participe pas aux prières et aux pèlerinages et s'abstient de toutes les œuvres qu'accomplissent les hypocrites déjà nommés »¹. Dans cette première partie du texte consacrée à l'homme intérieur, les analyses et les arguments s'enchaînent pour mettre en valeur la foi et la Parole au détriment de ce sur quoi le catholicisme insiste. Il est par exemple souligné à quel point le Christ « règne en esprit, en restant invisible. De la sorte son sacerdoce ne réside pas non plus dans les gestes et les vêtements extérieurs, comme nous le voyons chez les hommes, mais il demeure invisible en esprit »².

Même s'il ne faudrait pas en conclure que la Réforme congédie Dieu, le mettant hors d'atteinte³, il n'en reste pas moins que l'œuvre de Luther contribue à réaménager le partage du visible, dans une perspective sécularisatrice. Le débat opposant la Réforme à Rome à propos de l'Eucharistie peut être analysé dans la même visée. On le sait, pour le catholicisme, l'hostie se transforme en corps du Christ lors de l'Eucharistie, contribuant à ancrer dans le visible l'invisible divin. Calvin, plus que Luther, va s'opposer à cette conception⁴. Pour lui, la célébration eucharistique n'a pas du tout ce sens. Il s'oppose de manière virulente au dogme de la présence réelle ; l'Eucharistie est bien un signe, mais on ne peut affirmer que par son biais soit communiquée la présence réelle du corps du Christ. Ce serait, en particulier, sous-estimer l'Ascension. On pourrait retrouver dans l'un des autres points de divergence entre la Réforme et Rome, le statut de l'Église et des ministres des cultes (prêtres ou pasteurs), le même enjeu et la même distinction. Pour les réformes, l'Église n'est qu'une association humaine, certes nécessaire ; elle n'est en aucun cas un lieu de présence réelle de Dieu. De même, à la différence des prêtres catholiques, les pas-

1. *De la liberté du chrétien*, op. cit., p. 207.

2. *Ibid.*, p. 215.

3. De ce point de vue, la lecture de M. Weber montre bien combien, au sien du protestantisme, existent différents courants, les uns plus sensibles à l'enjeu sotériologique (c'est-à-dire relatif au salut) des activités mondaines, les autres au contraire plus sensibles à une dualité distinguant monde et salut.

4. Les deux principales références de Calvin sur cette question sont le *Petit traité de la sainte Cène*, composé entre 1538 et 1540, et l'*Institution de la religion chrétienne* ; l'analyse de l'Eucharistie y occupe le 17^e chapitre du livre IV. Une présentation claire des débats dans M. Adam, *L'Eucharistie chez les penseurs français du XVI^e siècle*, Hildesheim, G. Olms, 2000.

teurs ne sont pas ordonnés : ils ne sont, comme les rabbins, que des docteurs de la loi.

L'écriture de l'histoire induit et révèle un partage du visible. Bossuet en témoigne dans le *Sermon pour la deuxième semaine du carême*, prêché au Louvre en mars 1662, connu sous le titre de *Sermon sur la Providence*. On a déjà évoqué l'analyse de Bossuet, comparant le spectacle de l'apparent désordre du monde à la contemplation de « certains tableaux que l'on montre dans les bibliothèques des curieux »¹, les anamorphoses alors très en vogue, à Paris en particulier². Le « libertin », confronté à la « confusion apparente et [à la] justesse cachée » du monde, se croit autorisé à conclure « *Non est Deus* ». Mais, sitôt que « celui qui sait le secret vous les fait regarder par un certain endroit [...] toute la confusion se démêle »³. Il en va de même pour l'histoire, dès lors que l'on sait bien la regarder, dès lors que l'on a identifié le point à partir duquel mettre les faits en perspective. Pascal fait la même analyse quand, dans la *Pensée* 21, il pose le problème de la capacité de chacun à bien voir la réalité : « ainsi les tableaux vus de trop loin et de trop près. Et il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu. Les autres sont trop près, trop loin, trop haut ou trop bas. La perspective l'assigne dans l'art de la peinture, mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? ».

L'œuvre de Pascal est à la fois intéressante et complexe. Elle participe d'une crise de la vision, de la représentation et du signe au XVII^e siècle, dont les enjeux concernent le monde humain, dans ses dimensions historique et politique. C'est à ce titre qu'il y sera fait ici référence, pour cerner une logique de distinction des sphères, dessinant une autonomie interprétative pour le monde humain, au prix, il est vrai, de tensions vis-à-vis d'une logique religieuse d'articulation toujours présente dans l'œuvre pascalienne.

Les trois *Discours sur la condition des grands* contiennent une réflexion sur le sens de l'apparence, du visible. Ils posent la question de la légitimité et du sens du respect que l'on doit aux grands – comprendre aux grands du monde dans lequel vivent les hommes. Or, ce respect s'appuie sur des

1. Sermon « Sur la Providence », prêché pour le Carême du Louvre le 10 mars 1662, in *Sermons et Oraisons funèbres*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 116.

2. J. Baltrusaitis, *Anamorphoses*, Paris, Flammarion, 1996.

3. « Sur la Providence », éd. cit., p. 116.

signes envoyés par ces mêmes grands, qui attendent des signes de respect en retour¹. Doit-on se plier à ce jeu ? Les signes émis de part et d'autre, le visible renvoient-ils à quoi que ce soit de naturel, ou tout cela ne constitue-t-il qu'un jeu d'apparences, et si tel est le cas, quelle est la consistance de ce jeu ? À partir de la fiction d'un homme échoué sur une île et pris pour un roi disparu par les habitants, qui lui rendent hommage et lui adressent des signes de vénération, les deux premiers discours apprennent au futur duc, auquel s'adresse Pascal, à ne pas confondre les ordres visible et invisible. Car sa situation de grand n'est fondamentalement pas différente de celle de l'homme pris pour un roi du fait du hasard des ressemblances physiques, elle n'est pas plus naturelle que celle résultant de la confusion des habitants de l'île. Il convient donc de ne pas confondre les grandeurs naturelles et les grandeurs d'établissement ; il convient de ne pas identifier le mérite et le respect. Le texte pascalien se structure autour d'une série d'oppositions (grandeur d'établissement/grandeur naturelle, respect d'établissement/respect naturel, hasard/loi naturelle, mérite/respect) conduisant à mieux cerner la spécificité et la consistance propre de la réalité mondaine, visible, politique et historique. L'enjeu de cette analyse se retrouve dans les *Pensées*, en particulier dans la liasse intitulée « Raisons des effets ». L'ordre du monde humain s'y trouve analysé par le biais de notions sécularisées². Cette sécularisation, entendue comme processus de séparation et d'autonomisation de la sphère humaine vis-à-vis de la sphère divine, permet de penser à nouveaux frais le désordre caractéristique de la politique et de l'histoire humaine. Pascal vit en effet à une époque où histoire et politique sont marquées par la guerre civile ; successivement les guerres de religions, la Ligue et la Fronde ont montré le spectacle d'une réalité humaine menacée et chaotique. Face à ce désordre et à cette confusion, Pascal pense la possibilité d'une analyse opposée à celle des dévots, qui confondent précisément les ordres, en voyant Dieu là où il ne faut voir qu'un jeu de forces. Le travail de distinction est tel que Pascal fonde la possibilité d'une analyse proprement humaine de la réalité politique et

1. Les *Pensées* étudient cela sous le titre de « raison des effets ». Par exemple la Pensée 89 : « cela est admirable : on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept à huit laquais. Et quoi ! il me fera donner des écrivains si je ne le salue pas. Cet habit c'est une force ». Les *Pensées* sont citées selon la numérotation de l'édition Lafuma (Paris, Le Seuil, 1963).

2. Dans ses analyses Pascal essaie de cerner au plus près la spécificité de la justice humaine : la Pensée 81, par exemple, précise que « ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force ».

partant historique. Le monde humain, dont la caractéristique visible est essentielle, doit s'analyser pour ce qu'il est, pour ce qu'il apparaît, un jeu de forces et de hasard, dont témoigne la vanité des hommes s'illustrant dans l'amour : « Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait été changé » (Pensée 413). Cette pensée du propre¹, cette logique de séparation semble rendre possible une analyse proprement humaine de la réalité mondaine, indépendante de toute catégorie religieuse, le monde humain semblant posséder ses propres règles, échappant à la morale chrétienne.

Pour autant on trouve également chez Pascal la tentative de réarticuler les ordres ; c'est le cas des Pensées 308, sur les trois ordres, et 90, qui la complète. Cette dernière distingue cinq catégories, selon la capacité de chacun à bien voir la réalité historique et politique : les simples, croyant à une participation transparente entre visibilité et invisibilité ; les demi-habiles, qui confondent lucidité et cynisme ; les habiles, qui savent faire la part des choses ; les dévots, qui « ont plus de zèle que de science » ; et enfin les chrétiens parfaits. La sécularisation de l'analyse historique et politique ne constitue pas le fin mot de l'histoire pour Pascal. Le pari est là pour rappeler combien un tel ordre mondain de réalité ne saurait se suffire à lui-même. Il faut savoir user de la « pensée de derrière », faire apparemment comme le peuple, les simples, mais pour d'autres raisons ; il faut savoir regarder derrière les faits, au-delà du seul jeu de miroirs et d'artefacts qu'ils semblent manifester. De la même manière, la fin du troisième *Discours sur la condition des grands* précise qu'« il ne faut pas demeurer là » – entendons qu'il ne faut pas se contenter de se damner en admettant trop facilement que la justice ne fait pas force et que l'histoire n'est pas seulement constituée de ce désordre, de ce renversement perpétuel des rapports de forces. L'injonction finale est la suivante : « il faut mépriser la concupiscence et son royaume et aspirer à ce royaume de charité ». L'analyse de la réalité mondaine dans des catégories humaines montre ses limites. On peut ainsi comprendre la place, dans les *Pensées*, de la référence aux miracles. À certaines conditions, il est possible de reconquérir, mais non à la manière du peuple ou des dévots, la vision qui permettra de mettre le monde en perspective, et d'y voir à nouveau les signes de l'épiphanie divine.

1. « Le propre de chaque chose doit être cherché » (Pensée 797), faisant écho à l'analyse de la tyrannie, consistant, à l'inverse, à « vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre » (Pensée 58).

L'étude de Pascal montre d'abord à quel point la sécularisation peut emprunter des chemins apparemment paradoxaux : c'est au sein d'une œuvre d'apologie de la religion catholique que l'on trouve un vecteur de sécularisation à travers l'émergence de l'analyse de la raison des effets¹. Elle permet également de saisir le caractère mêlé d'une sécularisation à l'œuvre dans des textes pour partie traversés de tensions.

Sans poursuivre ici en détail cette analyse des enjeux historiques et mondains de la vision, on peut indiquer comment, au siècle suivant, il serait possible de trouver chez Rousseau une autre lecture des rapports entre intériorité et extériorité, une nouvelle forme de partage, problématique, du visible. Dans *La Transparence et l'Obstacle*, Starobinski a proposé les références et les termes d'une telle étude. L'histoire pourrait y être analysée comme la conséquence du trouble définitif d'une communication transparente à jamais perdue.

Ce parcours va se terminer en changeant encore de siècle, par quelques références à des historiens français, ceux que l'on rassemble sous l'appellation de « génération romantique »². Augustin Thierry (1795-1856) est l'un de ceux qui présentent la vision comme l'un des, sinon le paradigme du travail historien. L'historien est celui qui sait voir, celui qui sait identifier, « fixer le point précis où commence l'histoire de France »³. Être historien consiste à identifier « le fait primitif »⁴, la « racine »⁵ qui permettra de reprendre l'histoire de France de plus haut et de manière plus perspicace. De la sorte, il sera possible d'identifier le principe souterrain de cette histoire, censé « frapper la vue » une fois repérés le phénomène de conquête et la « longue persistance de deux nations ennemies »⁶, cette guerre des races qui en gouverne l'histoire. Grâce à son « regard d'aigle », Walter Scott

1. Pascal ne saurait évidemment se réduire à cette fonction de sécularisation. Son œuvre reste une œuvre d'apologie, fut-elle d'un style tout à fait spécifique. L'histoire y joue d'ailleurs un rôle, on l'a signalé ; pour plus de détails sur cet usage de l'histoire, voir P. Magnard, *Nature et histoire dans l'apologétique de Pascal*, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

2. Les références à ces historiens seront faites, sauf mention contraire, dans l'anthologie faite par M. Gauchet, *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Paris, Le Seuil, 2002. F. Hartog développe cette problématique dans les chapitres I et II de la deuxième partie de *Évidence de l'histoire* (op. cit.), repris aussi dans *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Le Seuil, 2001.

3. *Dix ans d'études historiques* (1834), éditions ? ■■■■, p. 65.

4. *Ibid.*, p. 52.

5. *Ibid.*, p. 49.

6. *Ibid.*, p. 52.

représente pour Augustin Thierry un modèle, capable de faire voir, pour l'Angleterre, la pertinence de ce principe. Cette nouvelle vision le conduit ensuite à des propos méthodologiques : la « nouvelle école », dans laquelle Thierry s'inscrit, se doit d'être attentive aux documents originaux, à la différence de ces « écrivains sans érudition qui n'ont pas su voir »¹. Grâce à ces nouveaux documents, l'objet de l'histoire s'élargit, incluant les invisibles, ceux dont personne n'a fait l'histoire : « il nous manque l'histoire des citoyens, l'histoire des sujets, l'histoire du peuple »². La double cécité aux documents et au peuple, voilà ce à quoi échappe la nouvelle école, les deux apparaissant d'ailleurs liées.

Pus loin, alors qu'il continue de retracer son travail d'historien, Thierry insiste sur ses longues heures de lecture passées aux Archives, gage de scientificité lui ayant cependant coûté la santé. Il attribue en effet sa propre cécité, réelle et non métaphorique, à ces heures de déchiffrement de documents. Le bilan reste malgré tout nuancé : « j'avais perdu la vue », mais « je voyais plus loin et plus nettement »³. Resurgit alors le don de voyance revendiqué par l'historien, dans une très lointaine postérité homérique. Dans cette longue tradition, l'historien est celui qui possède une vision lui permettant, au-delà des vicissitudes, de voir au loin. Il possède cette capacité d'identifier, au-delà des bouleversements de surface, ce qui constitue la stabilité de l'histoire. On a déjà croisé à plusieurs reprises ce tropisme censé dépasser l'éphémère au profit de l'essentiel, au profit de ce qui, moins soumis au changement, permet de l'expliquer.

Cette prétention se retrouve également, décuplée même, chez Jules Michelet⁴. Il définit de la sorte son projet : « résurrection de la vie intégrale, non pas dans ses surfaces, mais dans ses organismes intérieurs et profonds »⁵. La vision de Michelet est une vision en plongée, en profondeur, il s'agit de « pénétrer l'objet de plus en plus », grâce au « cœur ému [qui] a la seconde vue, voit mille choses invisibles au peuple indifférent »⁶. Il poursuit : « je plongeais dans le peuple », « pour leur redonner la vie »⁷. Cette recherche d'une vision plus vraie s'accompagne, comme chez Thierry, d'un élargisse-

1. *Ibid.*, p. 54.

2. *Ibid.*, p. 70.

3. *Ibid.*, p. 62-63.

4. Je me référerai à la Préface de *Histoire de France* de 1869, p. 333-358 de l'anthologie déjà citée.

5. *Ibid.*, p. 334.

6. *Ibid.*, p. 338.

7. *Ibid.*, p. 354.

ment de l'objet (puisque « tout influe sur tout »¹, il convient d'étudier les circonstances sociales, économiques, industrielles) et d'un renouvellement méthodologique (il faut étudier les originaux, et ne pas se contenter d'une histoire littéraire appuyée sur des documents de seconde main).

Chez ces deux historiens², le modèle de la vision est tributaire de cette recherche d'une histoire à la fois exhaustive (la vie intégrale de Michelet, l'histoire du peuple de Thierry) et dépassant la surface trompeuse d'une histoire jusqu'alors abusivement centrée sur la noblesse et la politique. Voir consiste à se déprendre du miroir déformant qu'ont dressé ceux que Thierry nomme les « écrivains modernes ». De telle sorte que, en s'attachant au peuple, on s'attache dans le même mouvement à ce qui demeure stable dans l'histoire. Le choix de ce nouvel objet, vrai sujet de l'histoire et des études historiques, au-delà de son invisibilité et du mépris affiché par l'ancienne école, constitue le gage d'une histoire enfin à même de circonscrire et de rendre visible cette nouvelle continuité dans l'histoire de France. Une telle définition du projet historien par l'entreprise de visibilité apparaît, au-delà de sa bonne volonté, trop limitée aux yeux de l'historienne Joan Scott. Dans un ouvrage récemment traduit en français³, elle critique l'insuffisance d'un tel projet⁴ : « Mais le projet de rendre visible l'expérience empêche l'examen critique du fonctionnement, en soi, du système idéologique, de ses catégories de représentations »⁵. Il est vrai que l'espoir affiché par Thierry d'atteindre le « fait brut » semble bien indiquer l'aspiration à une histoire enfin objective, vecteur de stabilité et de pérennité au sein d'une réalité enfin advenue à elle-même. Mais la remise en cause de « l'histoire normative »⁶ ne peut être uniquement le fait d'un dévoilement d'une catégorie jusqu'alors invisible, que ce soit le peuple pour Thierry ou Michelet, les homosexuels ou les Noirs pour S. Delany (l'historien cité par

1. *Ibid.*, p. 333.

2. Ce modèle de la vision changera profondément avec l'un des historiens de la génération suivante, Fustel de Coulanges. Ce dernier définira l'historien bien plus comme lecteur que comme voyant. Les modèles épistémologique et méthodologique en seront profondément affectés ; voir les analyses, citées plus haut, de F. Hartog.

3. *Théorie critique de l'histoire*, *op. cit.*

4. Il faut préciser qu'elle ne se réfère nullement aux historiens romantiques. Elle lit toutefois un projet analogue dans l'œuvre d'un historien-romancier américain contemporain, S. Delany (voir son chapitre II). Le rapprochement opéré entre sa critique et les positions de Thierry et Michelet me paraît toutefois légitime.

5. *Ibid.*, p. 76.

6. *Ibid.*, p. 71.

J. Scott) ou les femmes¹. Il convient de pratiquer une histoire critique : « Partant de ce qui paraît naturel, évident, allant de soi ou universel, la critique remonte vers l'amont de ce qu'elle étudie, de manière à montrer que ces choses ont leur histoire »². Elle fait également souvent référence à l'article que Foucault a consacré à la généalogie chez Nietzsche : « Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus »³.

2. LE TRAVAIL DU FAIT

Repartons de cette supposition d'un fait brut. Un fait capable d'offrir une perspective aux autres faits qui suivront, capable d'assurer une continuité et une pérennité à l'histoire qu'il initie. Ce fait installe l'hypothèse rassurante d'un fait porteur par lui-même de sens, matrice même de sens apte à conférer à l'histoire sa vraie signification, comme le pensait Thierry pour l'histoire de France.

Cette confiance dans le fait brut, dans son caractère évident, aveuglant même pour l'historien au « regard d'aigle », pour reprendre le qualificatif désignant W. Scott, relève de l'illusion, avatar d'une temporalité traditionnelle, postulant une stabilité souterraine que la réalité de surface empêcherait parfois d'apercevoir. Dans sa *Leçon inaugurale au Collège de France*, Lucien Febvre s'en prend à cette conception naïve et réductrice de la pratique historienne, pour laquelle lire les textes, les archives permettrait de saisir « d'une prise immédiate des faits bruts »⁴. Ces derniers n'existent pas, le fait est toujours construit par un problème, circonscrit par la formulation d'hypothèses sans lesquelles il n'y a pas d'histoire scientifique⁵. Cette description de la logique du métier d'historien a pour conséquence directe de miner les représentations par trop naturalisantes, linéaires, continuistes : le résultat du travail historique, concernant par exemple l'histoire de France,

1. J. Scott consacre le troisième chapitre de son livre à l'analyse de la façon dont certaines historiennes féministes se sont enfermées dans une représentation finalement naturalisante de la féminité, en ne cherchant qu'à rendre visible la participation des femmes à l'histoire, plutôt que de déconstruire de manière critique le fonctionnement des catégories homme-femme.

2. *Ibid.*, p. 27.

3. *Ibid.*, cette citation de Foucault se trouve p. 44.

4. La *Leçon inaugurale* est reproduite, sous le titre de « Examen de conscience », dans le recueil *Combats pour l'histoire*, cité dans la réédition récente chez Robert Laffont (Paris, 2009, p. 13).

5. Ces positions sont développées plus particulièrement dans « Vivre l'histoire », *ibid.*

ne saurait se prévaloir de la « merveilleuse continuité d'une histoire nationale », que seuls les naïfs pensent pouvoir observer selon « le fil du temps sans jamais se perdre ni s'égarer »¹. Cela est impossible parce que l'histoire est problème : « Pas de problème, pas d'histoire. Des narrations, des compilations »². Voilà la nouveauté sur laquelle insiste Febvre lors d'une allocution de rentrée à l'ENS en 1941. Revenant sur le climat épistémologique de sa propre formation, il souligne combien « en ces temps-là, les historiens vivaient dans un respect puéril et dévotieux du "fait" ». Or, force est de constater qu'« aucune providence ne fournit des faits bruts »³ – F. Braudel souligne lui aussi combien « la découverte massive du document a fait croire à l'historien que dans l'authenticité documentaire était la vérité entière »⁴.

Le fait doit donc être problématisé, travaillé. Comme l'anachronisme constitue l'écueil majeur de l'analyse historique, ce travail va consister à inscrire le fait dans un contexte spécifique, en fonction duquel il sera possible de lui donner du sens. La problématisation interprétative du fait remet en cause le continuisme réconfortant au sein duquel les faits sont censés s'organiser par eux-mêmes. L'histoire requiert non seulement des faits sécularisés, comme on l'a vu, mais il lui faut également, par la suite, les problématiser, les travailler en les inscrivant dans leur contexte.

Au sein de la longue histoire de l'interprétation⁵, je me contenterai de deux références permettant de cerner les termes et les enjeux d'un tel travail du fait. La première se trouve dans la *Logique ou l'art de penser* de Nicole et Arnauld. Cela peut paraître étrange tant cet ouvrage est habituellement rapporté à une entreprise d'inspiration cartésienne, philosophie par ailleurs étrangère à l'histoire⁶. La *Logique* de Port-Royal est, en fait d'inspiration, plus mêlée, mêlant d'indéniables développements cartésiens à d'autres passages étrangers à ce courant philosophique, certains proches de Pascal. Il

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 25.

3. *Ibid.*, p. 26.

4. *Écrits sur l'histoire*, op. cit., p. 47.

5. Dilthey, toujours soucieux de situer ses propres positions dans une perspective historique, voit Schleiermacher comme étant à l'origine de l'herméneutique. Je privilégierai deux références plus anciennes, ce qui permet de souligner l'historicité longue et lente de toute innovation logique ou conceptuelle. Sur l'histoire de l'herméneutique, voir C. Berner, *Au détour du sens* (Paris, Le Cerf, 2007) ainsi que J. Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique* (Paris, PUF, 1993).

6. Sur cette question, voir P. Guenancia, « La critique cartésienne de l'histoire », in *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000.

faut aussi rappeler que Nicole et Arnauld participèrent activement, dans les années 1670 et 1680, aux polémiques contre les Réformés. Or, ces polémiques prirent une forme historique, que l'on peut résumer de la sorte : plutôt que de se battre sur le terrain biblique (dont il est vite apparu qu'il ne permettait pas de fournir des arguments imparables capables de convaincre les adversaires réformés d'hérésie), les controversistes choisirent le terrain historique. Il s'agissait alors, dans une perspective traditionnelle, de convaincre l'adversaire de nouveauté, c'est-à-dire de trahison de l'origine. L'histoire, la variation, ce sont les autres, chaque confession insistant, à l'inverse, sur sa propre fidélité originaire¹. On peut lire certains passages de la *Logique* comme une tentative de fondation épistémologique de cette pratique historienne.

Dans cette hypothèse de lecture, on peut identifier deux ruptures dans le texte. La première rupture se trouve dans la quatrième partie, consacrée à la méthode. Après avoir étudié la méthode rationnelle, les auteurs en viennent à analyser, au chapitre XII, une « autre sorte de connaissance », celle que l'on tire non directement de l'évidence de la raison, mais de l'autorité. Les chapitres qui suivent s'inspirent de la distinction pascalienne, établie dans la Préface au *Traité du vide*, mais la transforment de manière tout à fait intéressante. Pascal se contentait d'opposer, de manière duale, les registres de l'autorité et de la raison, en distinguant les domaines où le respect de l'autorité est légitime (ceux qui dépendent de la mémoire – l'histoire en fait partie, comme la théologie) de ceux qui sont gouvernés par la raison. Cette opposition simple entre autorité et raison ne permet guère de fonder épistémologiquement la pratique historienne, rejetée du côté du champ de l'autorité. Arnauld et Nicole vont proposer une tripartition, commençant par distinguer raison et autorité à laquelle est rattachée la foi, mais différenciant ensuite foi divine et foi humaine. Seule la première requiert une obéissance absolue, là où la deuxième peut être l'occasion d'un exercice méthodique pour l'esprit humain. L'histoire, qui a bien affaire à des autorités humaines qu'il s'agit de discuter, peut alors être fondée. Tel est bien l'enjeu de la fin de la quatrième partie de la *Logique*².

1. Les Messieurs de Port-Royal publièrent à cette occasion une *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* comptant plus de 2 500 pages, dans laquelle ils accumulent les faits censés prouver les innovations réformées ; P. Nicole poursuivit seul, les années suivantes, le travail à propos des positions ecclésiologiques réformées.

2. Dont on peut souligner qu'elle est composée de chapitres rajoutés lors des dernières éditions, contemporaines des activités historico-apologétiques des Messieurs.

Elle est consacrée à la « certitude humaine », attachée à déterminer la « vérité d'un événement ». Arnauld et Nicole soulignent l'importance de l'analyse des « circonstances », qui permet de statuer selon le registre de la probabilité (chapitre XV).

Cette rupture dans l'ordre de la méthode renvoie à une autre rupture, qui distingue le registre de l'idée de celui du signe au sein de la première partie. Elle passe entre les chapitres X et XI. Les premiers chapitres sont consacrés à l'examen du fonctionnement des idées, dans une perspective cartésienne assez classique. Le projet change lorsque les auteurs soulignent, au début du chapitre XI, « la nécessité que nous avons d'user de signes extérieurs pour nous faire entendre ». D'abord analysés de manière négative aux chapitres IX et X en raison des confusions qu'ils favorisent, les signes sont ici étudiés de manière plus positive. On passe alors de l'ordre des idées à celui des signes, registre inévitable du monde humain. Les chapitres XI à XV sont consacrés à analyser de manière rigoureuse les différents types de signes (linguistiques, gestuels, etc.), leurs caractéristiques, en particulier les phénomènes fondamentaux de jonction et d'excitation, toujours susceptibles de mauvaise compréhension. Il convient donc d'être attentif aux conditions de la « vérité de l'usage », renvoyant là encore aux « circonstances ». À partir de l'analyse de ces dernières, il sera possible de ne pas se tromper à propos des signes, en joignant par exemple indûment le son et l'idée, ou le geste et le sens dans le cas des signes gestuels. La connaissance des circonstances, dans leur inévitable particularité, garantit une meilleure compréhension des signes. La connaissance historique des circonstances permet en particulier de ne pas se méprendre à propos de la signification de certains mots. Illustrant ce cas de figure, le dernier chapitre de cette première partie se termine en prenant comme exemple une parole de Jésus, celle où il désigne, sous le vocable latin, *hoc*, son corps lors du repas pascal. La juste analyse des circonstances, à la fois linguistiques et historiques, doit permettre de justifier la compréhension catholique (pour laquelle le terme renvoie au corps de Jésus), et invalider la protestante (selon laquelle ce terme désigne, dans le texte même, symboliquement, et non réellement, le corps physique de Jésus).

À l'issue de la *Logique*, l'exercice de l'histoire se trouve fondé, méthodologiquement mais aussi sémiologiquement. L'histoire concerne bien les hommes en tant qu'ils communiquent et s'expriment en laissant des traces, des signes sur lesquels vont travailler les historiens. Ce travail sur les signes requiert une juste compréhension de ce qu'est un signe, ce que garan-

tissent les chapitres mentionnés de la première partie. Il mobilisera par la suite un travail de contextualisation, d'attention aux circonstances au sein desquelles les faits historiques pourront prendre sens, grâce à une méthode fondée dans la quatrième partie. Grâce à cette entreprise de fondation, le travail historien du fait se trouve garanti. De la sorte, l'histoire, qui consiste en une lecture réglée des signes passés pour les Messieurs, se trouve fondée en raison.

Deuxième référence, Ibn Khaldûn, dans le texte déjà analysé dans le premier chapitre, est également attentif à cette nécessaire interprétation du fait historique, sans évidemment parvenir à la même fondation épistémologique. Le fait n'est jamais signifiant en lui-même, il doit toujours être mis en relation avec une époque, des circonstances au sein desquels il prend sens. Dans la *Muqaddima*, c'est la mise à distance de l'origine qui rend compte de la possible mise en œuvre d'une logique herméneutique, prenant comme cadre la notion de civilisation. Dépourvus de signification absolue, les faits vont devoir être rapportés au cadre civilisationnel qui est le leur, seul à même de permettre la détermination de leur signification. Le principe en est le suivant : « la règle à appliquer pour discerner en histoire la vérité de l'erreur, en se fondant sur l'appréciation du possible et de l'absurde, consiste à étudier la société humaine, c'est-à-dire la civilisation »¹. La prise en compte de la « lumière des caractères naturels de la civilisation »² permet d'établir une critique externe, à côté d'une critique interne des documents. « En conséquence, on n'aura plus besoin de croire aveuglément à la tradition. On se rendra compte des circonstances qui conditionnent les époques et les peuples, dans le passé ou dans l'avenir. »³ La compréhension de la civilisation rajoute à la seule recension factuelle une ambition supplémentaire au travail de l'historien, au-delà donc de ce que font ceux qui se contentent d'établir des « listes de souverains ».

Car « l'habitude est une seconde nature »⁴, propre à une civilisation donnée. Et ce changement d'habitude permet de comprendre les transformations à l'œuvre et la fragilité des sociétés et des civilisations. Alors qu'il analyse la civilisation bédouine, Ibn Khaldûn souligne encore à quel point

1. *Muqaddima*, op. cit., p. 59.

2. *Id.* La nature dont il est question est une sorte de seconde nature, une nature civilisationnelle en quelque sorte.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Ibid.*, p. 456.

« l'homme est l'enfant de ses habitudes »¹. Cette dé-psychologisation de l'analyse, au profit d'une analyse à la fois structurale et contextualisée, constitue un bouleversement du sens de l'analyse : pour chercher à comprendre un fait, pour lui donner du sens, il convient de partir de la considération de ce cadre heuristique que représente pour Ibn Khaldûn la civilisation.

Cependant, les conditions d'intelligibilité de l'histoire risquent alors de tomber sous la critique de Braudel. Dans « La longue durée », célèbre article paru en 1958², il expose les « temps différents de l'histoire »³, reprenant une distinction déjà opérée dans l'introduction de sa thèse, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*⁴. Confronté à une crise générale des sciences de l'homme, insatisfait d'un « humanisme rétrograde » désormais incapable de servir de fondement à sa pratique, l'historien est confronté à la triade « longue durée-conjoncture-événement »⁵. L'article commence par affirmer le nécessaire « dépassement du temps court »⁶. L'événement ne constitue que « la plus capricieuse, la plus trompeuse des durées »⁷, ce qui fonde l'affirmation lapidaire : « la science sociale a presque horreur de l'événement »⁸. Seule la prise en compte de la longue durée permet à l'histoire d'échapper aux dilemmes des autres sciences de l'homme, de la sociologie en particulier, incapable de situer les faits qu'elle étudie dans une indispensable perspective. Braudel utilise alors la métaphore de la profondeur :

c'est par rapport à ces nappes d'histoire lente que la totalité de l'histoire peut se repenser comme à partir d'une infrastructure. Tous les étages, tous les milliers d'étages, tous les milliers d'éclatements du temps de l'histoire se comprennent à partir de cette profondeur, de cette semi-immobilité ; tout gravite autour d'elle⁹.

1. *Ibid.*, p. 194.

2. Cet article est repris dans le recueil intitulé *Écrits sur l'histoire* (*op. cit.*). La date de 1958 n'est pas anodine : cette publication est contemporaine du début du succès de l'œuvre de Lévi-Strauss, cité à de nombreuses reprises dans le texte. Le modèle proposé dans l'analyse structurale peut alors apparaître comme une menace pour le rôle hégémonique joué jusqu'alors par l'histoire sur les sciences de l'homme. Pour une analyse de ces enjeux stratégiques, voir l'Introduction de J. Revel à *Fernand Braudel et l'histoire* (Paris, Hachette, 1999), ainsi que les pages 330 *sq.* des *Courants historiques en France* (*op. cit.*).

3. « La longue durée », art. cit., p. 54.

4. Ce passage est repris en tête du recueil cité dans la note précédente.

5. *Ibid.*, p. 76.

6. *Ibid.*, p. 47.

7. *Ibid.*, p. 46.

8. *Id.*

9. *Ibid.*, p. 54.

Soucieux de ne pas rester prisonnier de l'écume des faits, l'historien ne saurait se contenter de la seule prise en compte de la conjoncture pour atteindre le niveau heuristique satisfaisant. Grâce à la longue durée, voie d'accès à une modélisation structurale¹, il sera alors en mesure de répondre au défi de l'anthropologie dans sa version lévi-straussienne. Car, au-delà de la facile critique du temps court, le débat est ailleurs, dans la confrontation à la science de l'homme la plus à même de proposer les modèles interprétatifs les plus cohérents. Braudel reconnaît être impressionné par la cohérence du modèle proposé par Lévi-Strauss : ayant réussi à traduire en termes mathématiques l'observation faite par le prisme de l'élément de base que constitue la prohibition de l'inceste, Lévi-Strauss, en s'aidant du modèle linguistique, est en mesure de « prouver la validité, la stabilité du système »². C'est alors la prétention de l'histoire à être la discipline privilégiée pour accéder à la profondeur au-delà de la surface des événements³ qui risque de se voir remettre en cause par l'anthropologie, sans cesse à « la recherche de niveaux en profondeur »⁴. La rigueur de leur méthode permet à Lévi-Strauss et à ses collègues de « réduire cette réalité en éléments menus ». La longue durée, sans parler du niveau encore moins heuristique de la conjoncture (assimilable aux circonstances de Port-Royal et à la civilisation d'Ibn Khaldûn), ne paraît plus en mesure de rivaliser.

Un dernier retournement, à la fin de l'article, change pourtant la donne. « Réintroduisons la durée », au motif que les modèles ne peuvent être utilisés qu'en fonction d'une temporalité indépassable. La leçon en a été donnée plus haut, lorsque Braudel, à travers quelques exemples, a montré qu'ils ne sont que des faisceaux d'explication, toujours fonction d'époques qu'il appartient à l'historien de délimiter et de circonscrire. « Ce temps, pour l'observateur du social, est primordial, car plus significatifs encore que les structures profondes de la vie sont leurs points de rupture, leur brusque ou lente détérioration sous l'effet de pressions contradictoires »⁵ : la prétention anthropologique à la pertinence de la profondeur

1. Au sens que Braudel, en historien, donne à cette notion : « Pour nous, historiens, une structure est sans doute assemblage, architecture, mais plus encore une réalité que le temps use mal et véhicule très longuement » (*ibid.*, p. 50).

2. *Ibid.*, p. 70.

3. Conformément à la célèbre métaphore utilisée dans l'Introduction de *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, voir le passage repris en tête des *Écrits sur l'histoire* (*op. cit.*).

4. « La longue durée », art. cit., p. 71.

5. *Id.*

n'échappe pas, *in fine*, à cette réalité temporelle que les mathématiques sociales, la référence à l'inconscient ou l'acception lévi-straussienne de structure pensaient pouvoir dépasser.

La condition d'intelligibilité du fait ne réside donc pas dans la réduction de la réalité que recherche Lévi-Strauss, dans le dépassement de la temporalité vers une stabilité gagée par un formalisme mathématique. En réaffirmant le primat de la temporalité, l'historien Braudel « ne sort jamais du temps de l'histoire »¹. Le fait n'est pas là pour accéder à une vérité d'un autre ordre. Pour autant, l'objectif ne saurait consister non plus en une simple juxtaposition analytique, en un simple recueil d'annales. D'abord parce que Braudel reste évidemment fidèle à la leçon de Febvre (pour lequel, on l'a vu, l'histoire est avant tout problème), mais aussi en raison de son insistance sur la dimension dynamique de l'objet historique : « Pour moi la recherche doit être sans fin conduite de la réalité sociale au modèle, puis de celui-ci à celle-là et ainsi de suite, par une suite de retouches »². Le modèle est tout à la fois indispensable pour comprendre la réalité et limité par la rupture qui marque le cadre de sa validité.

On l'a déjà souligné, Foucault se méfie de toute perspective originaire, de toute entreprise historienne qui chercherait à identifier une origine capable de rendre compte de et de régler un développement ultérieur, réduit à n'être qu'actualisation d'un principe anhistorique et originel. Il est bien plus sensible aux points d'inflexion, aux ruptures, dans une filiation le rattachant, après Nietzsche, à Bachelard ou Canguilhem. Pour éviter d'avoir à rendre compte d'une possible évolution interne de son œuvre (de l'archéologie structurant *Les Mots et les Choses* à la perspective généalogique de *Surveiller et punir*), je privilégierai deux textes courts, programmatiques, mais tout à fait intéressants pour cette question du sens de l'événement.

Dans le premier, commentaire déjà évoqué du texte de Kant *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*³, Foucault souligne combien Kant n'aborde pas l'histoire du point de vue de la question des origines ; la nouveauté et l'intérêt de ce court texte réside dans son objet, le présent, « l'actualité interrogée comme événement »⁴. Kant et l'époque des

1. *Ibid.*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 72.

3. *Qu'est-ce que les Lumières ?*, *op. cit.*, p. 1381 sq.

4. *Ibid.*, p. 1498.

Lumières seraient parmi les premiers à se poser cette question du statut du présent, invitant par là Foucault à poser le projet d'une « ontologie du présent », d'une « ontologie de nous-mêmes »¹. Car l'actualité n'est pas pensée dans le cadre téléologique d'une pensée du progrès, elle est pensée comme processus, et comme rupture dans ce processus.

L'intérêt d'une réflexion sur l'événement ne se pose donc nullement comme une réhabilitation, contre l'école des Annales, de l'événement politique. L'enjeu est ailleurs, dans cette force de l'événement à créer des ruptures singulières. Ce terme est employé à plusieurs reprises par Foucault, qui fait référence² à la « singularité des événements »³ ainsi qu'à « l'aléa singulier de l'événement »⁴. Il précise : « il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel »⁵. Le propre du singulier est de se distinguer du particulier. Le particulier s'articule à l'universel, même si cette relation peut être problématique. On a vu comment, dans un cadre providentialiste, Herder ou Hegel, mais aussi déjà Bossuet, essayaient de lier de manière harmonieuse le caractère particulier des peuples, des mœurs et l'action universelle de la Providence. Le particulier se définit donc par rapport à l'universel, dont il est une déclinaison. Il n'en va pas de même pour le singulier⁶, qui vient mettre en échec la prétention de l'universel à rendre compte de l'ensemble de la réalité factuelle. Le singulier rompt une trame unifiée, au sein de laquelle il ne s'intègre pas. Foucault note les deux modalités possibles pour cette unification, rationnelle ou théologique. On a déjà analysé le fonctionnement originnaire, et partant unificateur, de la logique traditionnelle, pour laquelle les faits n'ont de sens qu'à être intégrés dans un cadre unifiant ; cette dynamique unificatrice se retrouve aussi dans la modalité rationaliste – l'étude de la notion de progrès, telle qu'elle structure par exemple les textes de Condorcet ou Fontenelle, le montre assez.

À l'inverse donc, Foucault souligne la singularité de l'événement. Il précise cette analyse dans un autre texte tout à fait intéressant. Il s'agit d'une

1. *Ibid.*, p. 1506.

2. Dans l'article consacré à Nietzsche, in *Dits et écrits I*, *op. cit.*, texte n° 84.

3. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, p. 1004.

4. *Ibid.*, p. 1016.

5. *Id.*

6. Qui n'est donc pas analysé ici dans les mêmes termes que ceux de J.-F. Marquet, dans l'article cité dans le chapitre IV, lors de l'analyse de Hegel.

confrontation avec des historiens à l'occasion de la parution de *Surveiller et punir*. En réaction à un compte-rendu critique, mais qui lui donnait acte de l'intérêt et de la puissance de sa réflexion, Foucault revient sur quelques-unes de ses positions, dans une réponse écrite, « La poussière et le nuage », ainsi qu'à l'occasion d'une table ronde¹.

C'est dans la discussion que ses hypothèses de travail sont exposées le plus clairement : « J'essaie de travailler le sens d'une événementialisation »². La définition de ce projet renvoie à une « rupture d'évidence », à une singularité qu'il s'agit de faire surgir. Foucault précise ensuite les enjeux méthodologiques de cette « rupture des évidences » quant à la pratique même de l'histoire ; ils consistent à démultiplier les causalités, à ne surtout pas privilégier un seul système causal, sous peine de voir réapparaître, plus ou moins consciemment ou au contraire subrepticement, une représentation unifiée, et simplifiée, de la réalité historique. Il convient également de choisir entre étudier une période et traiter un problème.

Dès lors, l'historien devient l'analyste capable de résister à la tentation d'une systématisation abstraite, dont la philosophie hégélienne de l'histoire peut représenter le contre-modèle. Mais ce sont aussi les historiens eux-mêmes, d'après Foucault, qui cherchent, contre la superficialité des événements politiques, un « mécanisme », une « structure qui doit être le plus unitaire possible, le plus inévitable possible, enfin le plus extérieur à l'histoire possible »³. Méfiant à l'égard de cette instance rationnelle prétendant clore et fonder une explication exhaustive du réel, critique par avance des « liens complexes et circulaires » qui la rattachent à des « formes de pouvoir »⁴, Foucault affirme vouloir « démystifier l'instance globale du réel comme totalité à restituer »⁵. La place accordée à l'événement et l'enjeu de l'événementialisation dessinent alors le terrain d'une réflexion critique de l'histoire, critique du lien maintes fois opéré entre totalisation et sens,

1. Tous deux réunis dans *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, réunis par M. Perrot, (Paris, Le Seuil, 1980). L'article de M. Foucault (« La poussière et le nuage ») ainsi que la discussion sont repris dans le volume II des *Dits et écrits* (op. cit.), texte n° 277, la table ronde constituant le texte n° 278.

2. « Discussion », art. cit., p. 842.

3. Au-delà de la formulation de son propre projet, on pourrait se demander si la critique que Foucault adresse aux historiens (mais lesquels ?) concerne bien les positions de l'école des Annales. On a vu plus haut comment F. Braudel se méfiait des prétentions systématiques et anhistoriques de l'anthropologie de C. Lévi-Strauss.

4. « Discussion », art. cit., p. 835.

5. *Ibid.*, p. 834.

entre unité et continuité. L'analyse historique consiste bien davantage à cerner les ruptures qui mettent en échec l'espoir d'une temporalité continue, mettant au centre de ses préoccupations le souci de l'avènement de la singularité nouvelle.

3. SÉCULARISATION ET NOUVEAUTÉ

On a commencé ce chapitre en étudiant la sécularisation, entendue comme spécification humaine du fait, condition *sine qua non* d'une histoire. L'analyse des modalités de travail du fait qui a suivi nous a conduit, au sein de la temporalité à laquelle ne peut échapper le travail historique, à être attentif, avec Foucault, à la dimension singulière de l'événement, condition d'une histoire capable de ne pas se réduire à la description de continuités trompeuses. L'événement ainsi conçu est ce qui bouleverse les attentes, ce qui introduit des ruptures là où le régime traditionnel espère et appelle la continuité. L'acceptation de la nouveauté devient ainsi l'indice d'une conception proprement historique de la temporalité. L'analyse va se poursuivre en posant la question des modalités épistémologiques puis ontologiques d'appréciation de la nouveauté.

La querelle de la sécularisation concerne précisément l'appréciation de la nouveauté. Il faut souligner que le sens de la notion de sécularisation n'est plus alors celui que l'on vient d'utiliser ; désormais, il s'agira du mouvement de transfert de catégories religieuses dans le cadre d'analyses du monde humain. On trouve dans la *Théologie politique* de Carl Schmitt l'une des expressions de ce que l'on qualifie désormais de « théorème de la sécularisation » : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés »¹. Certes, Schmitt n'est pas à proprement parler l'auteur de cette hypothèse, dont on peut retracer l'histoire à partir de Hegel, en passant par Feuerbach, Marx et évidemment Weber² ; toutefois, il est indéniable que sa formulation la plus radicale se trouve bien chez Schmitt. Il faut aussi souligner combien le détail de

1. Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. fr. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

2. C'est l'objet du travail de J.-C. Monod *La Querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, (Paris, Vrin, 2002) ; on peut aussi consulter, du même et plus synthétique, le chapitre V de *Hans Blumenberg*, Paris, Belin, 2007.

l'expression de Schmitt est, sinon équivoque, en tout cas complexe, ce qui autorise J.-F. Kervegan à faire l'hypothèse de formulations faibles et fortes de ce théorème, suivant qu'il est question simplement d'analogie ou d'identité de structure systématique¹. Schmitt donne lui-même quelques exemples de cette sécularisation, « le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent », ou encore : « la situation exceptionnelle a, pour la jurisprudence, la même signification que le miracle pour la théologie »². Cette hypothèse est mise en œuvre pour l'histoire par Löwith dans *Histoire et salut*³. Le sous-titre de cet ouvrage en précise bien la thèse : « les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire ». Dès l'introduction, Löwith précise le sens qu'il donne à la notion de philosophie de l'histoire :

Dans l'analyse qui va suivre, la notion de philosophie de l'histoire va désigner l'interprétation systématique de l'histoire du monde selon un principe directeur qui permet de mettre en relation événements et conséquences historiques et de les rapporter à un sens ultime⁴.

Dans ce contexte, et en procédant à une analyse à rebours partant de Burckhardt et Marx pour remonter jusqu'à Augustin et la Bible, l'auteur va développer la thèse selon laquelle « les tentatives les plus récentes d'interprétation de l'histoire ne sont, elles aussi, rien d'autre que des variations sur ces deux principes [celui, cyclique, de l'Antiquité et celui, eschatologique, du christianisme] ou bien leur combinaison »⁵. Dans cette perspective, la nouveauté revendiquée par la modernité n'est que superficielle, les modèles interprétatifs n'échappant pas à la prégnance des principes chrétiens de compréhension d'une histoire orientée.

Le théorème de sécularisation sera fortement contesté par Hans Blumenberg, dans *La légitimité des Temps modernes*⁶. Le livre est touffu, les deuxième et troisième parties constituant des études de détail pour justifier la thèse d'une légitimité propre aux temps modernes : « la sécularité

1. Voir J.-F. Kervegan « Les ambiguïtés d'un théorème. La sécularisation de Schmitt à Löwith et retour », in *Modernité et sécularisation*, M. Fössel, J.-F. Kervegan, M. Revault d'Allonnes (dir.), Paris, CNRS, 2007 ; les deux expressions citées se trouvent dans la *Théologie politique* de Schmitt (*op. cit.*, p. 46).

2. *Id.* On peut trouver d'autres pistes de recherche dans *Théologie et imagination scientifique* d'A. Funkenstein (Paris, PUF 1995).

3. *Histoire et salut*, trad. fr. J.-F. Kervegan, Paris, Gallimard, 2002 ; dans sa Préface, il défend l'idée d'une pluri-vocité de l'ouvrage, qui ne se réduit pas pour lui à une application du théorème de sécularité. Voir aussi l'article cité ci-dessus.

4. *Ibid.*, p. 21.

5. *Ibid.*, p. 42.

6. H. Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

[demeure] le trait caractéristique de la modernité sans que celle-ci soit nécessairement issue de sécularisations»¹. La principale critique adressée par Blumenberg au théorème de sécularisation, au-delà des désaccords concernant l'interprétation de tel ou tel auteur, concerne le substantialisme inhérent à ce théorème : pour que ce dernier soit validé, « il faut en outre fournir la preuve d'une transformation, d'une métamorphose, d'une transposition [...] touchant une substance unique, identifiable, qui se maintient au cours du processus »² ; « C'est ce point d'arrêt du processus théorique par des prémisses substantialistes qui doit être au centre de toute critique si on lui présente des constantes comme résultats présumés »³. Or, l'existence d'un tel « canon fixe de grandes questions »⁴ ne peut être soutenu. La troisième partie, consacrée à la catégorie de curiosité, montrera dans le détail comment le statut et le sens de la curiosité ne peuvent être analysés par le biais de schèmes continuistes ; il n'y a pas de « quanta historiques élémentaires aussi stables »⁵. Les bouleversements introduits par la modernité (peu importe ici d'identifier les bornes de cette modernité) sont patents, irréductibles au théorème de la sécularisation.

Peut-on pour autant adopter le schème d'une création radicale sur fond de *tabula rasa* ? Blumenberg se garde bien d'utiliser ce schème, « l'idée d'un commencement absolu [...] est aussi peu rationnelle que n'importe quelle *creatio ex nihilo* »⁶. Son intérêt pour les seuils historiques, pendant lesquels se jouent les bouleversements, est à la mesure de la complexité consistant, dans le détail foisonnant de ses analyses, à essayer de pointer les transformations sourdes et complexes menant d'une époque à une autre. Certes, « Il n'existe pas de témoins d'un bouleversement d'époque. Un tournant d'époque est une limite imperceptible qui n'est liée à aucune date ou événement marquant »⁷. Et ce d'autant que « l'objectivation historique » (les progrès de l'érudition, dont Blumenberg est un représentant éminent !) semble induire le « nivellement théorique » des notions d'époque et de seuil historique⁸. Cependant, même si G. Bruno n'a jamais voulu « faire

1. *Ibid.*, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 78.

5. *Ibid.*, p. 38.

6. *Ibid.*, p. 157.

7. *Ibid.*, p. 533.

8. On peut ici également citer A. Koyré, lui aussi sensible à la complexité des positions de ceux que l'on présente de manière univoque comme des novateurs ; voir en particulier « L'apport scienti-

époque », il n'en demeure pas moins que l'analyse conjointe de ses positions et de celles de N. de Cues permet de saisir ce que Monod appelle une « approche "différentielle" de la modernité et du seuil d'époque »¹. Au-delà de la complexité de leur précision, la cohérence des positions de Blumenberg, quant à cette question de la rupture décisive pour l'analyse de l'histoire, renvoie à la distinction opérée entre substance et fonction. Empruntée à Cassirer, Blumenberg la fait jouer avec un autre couple formé des termes allemands *Umsetzung* (transposition, transplantation, déplacement ; terme inadéquat en ce qu'il présuppose la permanence d'une substance) et *Umbesetzung* (réinvestissement, redistribution). On peut certes trouver des liens entre des positions modernes et des thèses d'époques précédentes, « mais cette identité n'est pas, d'après la thèse défendue ici, une identité des contenus mais des fonctions »².

La présentation – même sommaire – de la querelle de la sécularisation nous aura permis de cerner l'enjeu de l'opposition, parmi les représentations de l'histoire, de modèles continuistes et d'autres privilégiant, à l'inverse, une certaine forme de rupture, fût-elle difficile à cerner. C'est bien la pertinence d'une forme de substantialisme qui est en jeu. Rendre compte de l'histoire induit-il de penser l'hypothèse de la permanence de catégories interprétatives, ou faut-il être davantage attentif à la nouveauté, composante fondamentale de l'histoire ? Si cette querelle possède une forte dimension historiographique, les enjeux spéculatifs seront davantage présents dans la lecture croisée des deux philosophes par lesquels je souhaiterais terminer l'analyse de la nouveauté, indice d'une nouvelle conception de l'histoire.

Merleau-Ponty a consacré plusieurs textes directement à l'histoire³. Je me référerai également à deux autres types de textes, *L'Œil et l'Esprit* (dans lequel sont posés les termes d'une réflexion sur l'historicité de l'art, proposant une conception intéressante et problématique de la temporalité

fique de la Renaissance » et « Galilée et la révolution scientifique du XVII^e siècle » repris dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.

1. « La modernité entre illégitimité et auto-affirmation rationnelle », chapitre V de Hans Blumenberg, *op. cit.*, p. 145. Il cite à cette occasion la dernière partie de *La Légitimité des Temps modernes*, qui étudie la pertinence de la notion de seuil historique.

2. *La Légitimité des Temps moderne*, *op. cit.*, p. 74.

3. Citons au moins les *Aventures de la dialectique*, ainsi que deux cours au Collège de France (« Matériaux pour une théorie de l'histoire » et « L'institution »).

historique) et *Le Visible et l'Invisible*, où Merleau-Ponty élabore une ontologie spécifique susceptible de fournir un cadre adéquat à une pensée de la nouveauté.

Partons de la lecture de Weber que propose le cours consacré aux « Matériaux pour une théorie de l'histoire » : « Au point de départ M. Weber est surtout attentif à la contingence radicale et à l'infinité du fait historique »¹. Cette contingence peut être rapportée à la situation de l'historien, à jamais éloigné du passé qu'il étudie. Mais la critique va plus loin, bien plus radicale, « Toutes les instances que l'on voudrait opposer à l'histoire ont elles-mêmes leur histoire »², il n'existe aucune position de surplomb en mesure de nous permettre de voir la réalité historique de manière panoramique. L'adversaire philosophique est Hegel (l'un des cours de 1954-55 est présenté comme une « révision de l'hégélianisme », l'incipit précisant qu'à travers la notion d'institution est recherché « un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience »), et le projet webérien s'en distingue nettement :

Cette phénoménologie des choix historiques reste bien différente de celle de Hegel, parce que le sens qu'elle trouve aux faits historiques est vacillant et toujours menacé. Le capitalisme dénature l'éthique calviniste dont il procède, il n'en garde que la forme extérieure³.

Si le travail historien ne consiste pas à rechercher du stable, à établir une position à partir de laquelle déplier le monde historique, cela n'est donc pas dû à une insuffisance gnoséologique. Cela renvoie à la structure même de la réalité, « si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être »⁴.

Le refus d'une position de surplomb se retrouve dans *Le Visible et l'Invisible*. On peut présenter l'organisation de ce texte comme structuré par une double critique. La première concerne les « pensées de survol », celles qui précisément postulent l'existence de principes à partir desquels reconstruire le sens de la réalité. L'analyse du monde ne peut être menée qu'à partir du monde même (« À l'égard de l'essence comme du fait, il n'est ■■■■ que de se placer dans l'être dont on traite, au lieu de le regarder du dehors »⁵), à partir même de la temporalité du *Lebenswelt* physico-

1. *Résumé de cours*, Paris, Gallimard, 1968, cité dans l'édition parue en « Tel », p. 47.

2. *Ibid.*, p. 43-44.

3. *Ibid.*, p. 51.

4. *Le Visible et l'Invisible*, édité par C. Lefort, Paris, Gallimard, « Tel », 1964, p. 162.

5. *Ibid.*, p. 157 ; voir aussi p. 172.

historique (« Ceci n'est pas au profit d'un *Grund* dont on ne pourrait rien dire. L'échec de la thèse, son retournement (dialectique) dévoile la *Source des thèses*, le *Lebenswelt* physico-historique auquel il s'agit de retourner »¹). On vient de voir comment le travail de cette renonciation s'opère, dans les *Résumés de cours*, de manière privilégiée, à partir de la réflexion sur l'histoire. Pour autant, et il s'agit de la deuxième critique structurante du texte, le refus de toute position de sujet n'implique nullement la recherche d'une coïncidence avec le réel : « Mais le passé et le présent, l'essence et le fait, l'espace et le temps ne sont pas donnés dans le même sens, et aucun d'eux ne l'est dans le sens de la coïncidence »². Merleau-Ponty dénonce la « naïveté du cogito silencieux »³ qui ne tiendrait pas compte de l'éclatement de l'origine : « L'originaire n'est pas d'un seul type [...] la restitution du passé vrai n'est pas toute la philosophie [...] : l'originaire éclate »⁴. Il poursuit :

la philosophie doit accompagner cet éclatement, cette non-coïncidence, cette différenciation. Les difficultés de la coïncidence ne sont pas seulement des difficultés de fait qui laisseraient intact le principe. Nous avons déjà rencontré à propos de l'intuition des essences ce système de la double vérité, qui est aussi un système de double fausseté⁵.

Dans le cours sur « L'institution », Merleau-Ponty analyse, avec d'autres ordres de phénomènes, y soulignant que « la pensée n'a accès à un autre horizon historique, à un autre "outillage mental" (Lucien Febvre) que par l'autocritique de ses catégories, par pénétration latérale, et non par ubiquité de principe »⁶. Se dessine alors « ce développement de la phénoménologie en métaphysique de l'histoire que l'on voulait ici préparer »⁷. Sur fond de double refus du survol et de la coïncidence, refus de principe et non de fait, l'histoire ne peut plus être analysée comme lieu de développement d'une idée, pas plus que comme simple chronique. Je ne développerai pas ici davantage l'étude du projet entrepris par Merleau-Ponty, en particulier dans *Le Visible et l'Invisible*, où « l'ontologie serait l'élaboration des notions qui doivent remplacer celle de subjectivité transcendantale, celles de sujet, objet,

1. *Ibid.*, p. 229.

2. *Ibid.*, p. 163.

3. *Ibid.*, p. 232.

4. *Ibid.*, p. 165.

5. *Ibid.*, p. 163.

6. *Résumé de cours*, op. cit., p. 64.

7. *Ibid.*, p. 65.

sens»¹. Le refus de tout pôle de stabilité transcendantal s'y articule avec l'analyse des notions de chiasme, de recouvrement et d'empiètement, seules à même de rendre compte de l'appartenance irrémédiable au *Lebenswelt*². Les analyses portant sur l'Être brut ou l'Être sauvage terminent de dessiner le cadre ontologique à partir duquel pourra advenir une pensée de l'événement qui puisse être « autre chose qu'un concours de circonstances, sans que cependant il manifeste une nécessité immanente à l'histoire »³.

Et pourtant, un doute subsiste : il concerne le statut de l'Être brut. Rappelons son enjeu pour notre propos : Merleau-Ponty (à partir d'analyses portant sur autrui, sur la réversibilité du corps voyant et vu, visible et invisible, sur l'expérience de la main, touchante et tangible) pense la nécessité d'un « nouveau type d'être »⁴. Elle résulte également du constat selon lequel « il n'y a plus d'essence au-dessus de nous »⁵. Merleau-Ponty le nomme « être brut », vertical, sauvage : « l'échec de la dialectique comme thèse, c'est la découverte de cette intersubjectivité non perspective, mais verticale, qui est, étendue au passé, éternité existentielle, esprit sauvage »⁶. Ce nouveau rapport à l'être, non déterminé, semble indiquer cette « métaphysique de l'histoire » annoncée dans le résumé de cours consacré à l'histoire⁷. Or, la lecture de *L'Œil et l'Esprit* en particulier semble indiquer ce que l'on pourrait appeler une « préformation de l'être ». À tel point que l'adresse du projet de recherche (« Il n'y a pas d'histoire si le cours des choses est une série d'épisodes sans lien, ou s'il est un combat déjà gagné dans le ciel des idées »⁸) se trouve sinon compromis, du moins plus indécis. On trouve en effet dans *L'Œil et l'Esprit* les formules suivantes pour décrire le rapport entre le peintre et cette « nappe de sens brut »⁹ qu'il travaille : « la

1. *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 221.

2. Cette notion de *Lebenswelt* se trouve également, à la même époque, dans les écrits de S. Kracauer. Elle lui permet de souligner que « bien plus que la philosophie [l'histoire] est proche du *Lebenswelt* » (*L'Histoire. Des avant-dernières choses*, Paris, Stock, 2008, p. 267), car elle cherche à résoudre « l'énigme même de la vie et du monde » (*ibid.*, p. 265). Alors que la philosophie « vise des vérités concernant les intérêts ultimes de l'être humain » (*id.*), l'histoire se consacre « aux dernières choses avant les toutes dernières » (*ibid.*, p. 267).

3. *Résumé de cours*, op. cit., p. 49.

4. *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 195.

5. *Ibid.*, p. 158.

6. *Ibid.*, p. 229.

7. *Résumé de cours*, op. cit., p. 65.

8. *Ibid.*, p. 46.

9. *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p. 13.

peinture réveille », « elle donne existence », il s'agit pour le peintre de « recréer » ce « secret de préexistence »¹. Dans *Le Visible et l'Invisible* également cette même hésitation se donne à lire : « Le monde perceptif "amorphe" dont je parlais à propos de la peinture – ressource perpétuelle pour refaire la peinture – qui ne contient aucun mode d'expression et qui pourtant les appelle et les exige tous et re-suscite avec chaque peintre un nouvel effort d'expression »². Le monde est certes amorphe, ouvert à la création, à l'institution du peintre mais aussi des hommes historiques, mais il est en même temps ce qui appelle et exige. Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty précise : « Création qui est en même temps réintégration de l'Être »³. La peinture se refait perpétuellement, mettant en lumière une historicité d'un type particulier. « Depuis Lascaux jusqu'à aujourd'hui, pure ou impure, figurative ou non, la peinture ne célèbre jamais d'autre énigme que celle de la visibilité »⁴ : pas de progrès, pas de processus cumulatif, mais finalement pas non plus de rupture, de nouveauté. L'« historicité sourde »⁵ que révèle l'activité des peintres est largement tributaire du « fond primordial », du « secret de préexistence »⁶, que finalement « les peintres ont toujours su »⁷. La position doit être présentée sans écraser sa complexité : pas de récapitulation de l'histoire dans une fin (« L'idée d'une peinture universelle, d'une totalisation de la peinture, d'une peinture toute réalisée est dépourvue de sens »⁸), ouverture par conséquent à la « recherche d'un cheminement en cercle »⁹, mais en même temps reconnaissance que « en un sens la première des peintures allait jusqu'au fond de l'avenir »¹⁰. En raison de l'appel de l'Être, l'histoire ne présente qu'une succession indéfinie des expressions latérales de l'être. Mais en raison de l'Être brut, jamais ces expressions ne seront dialectisables en un point, quel qu'il soit.

Il faut peut-être aller chercher ailleurs une philosophie permettant de penser une historicité des faits davantage encore ouverte à la nouveauté et

1. *Ibid.*, p. 26, 30 et 70.

2. *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 233.

3. *Ibid.*, p. 250.

4. *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964 ; cité dans l'édition parue en « Folio », p. 26

5. *Ibid.*, p. 90.

6. *Ibid.*, p. 70.

7. *Ibid.*, p. 81.

8. *Ibid.*, p. 90.

9. *Ibid.*, p. 92.

10. *Id.*

à la différence. La philosophie de Castoriadis¹ me semble ouvrir des pistes intéressantes de ce point de vue. Ses positions se sont construites à partir d'une lecture critique de Marx, de la philosophie de l'histoire de ce dernier en particulier. En parallèle à une critique du phénomène bureaucratique, Castoriadis, dans plusieurs textes, remet en cause ce qui lui apparaît être chez Marx une propension à chercher à établir des lois de l'histoire simplificatrices au regard de la complexité du réel factuel ainsi qu'une conception d'une science économique par trop nomothétique. La critique porte sur la possibilité d'une « extrapolation »² à partir d'un donné ou d'un principe relatif à une époque particulière. Le premier chapitre de *L'Institution imaginaire de la société* souligne ainsi que « la théorie marxiste de l'histoire, et toute théorie générale et simple du même type, est nécessairement amenée à postuler que les motivations fondamentales des hommes sont et ont toujours été les mêmes dans toutes les sociétés »³,

Qu'un sens économique latent puisse souvent être dévoilé dans des actes qui apparemment n'en possèdent pas, c'est certain. Mais cela ne signifie ni qu'il est le seul, ni qu'il est premier, ni surtout que son contenu soit toujours et partout la maximisation de la « satisfaction économique » au sens capitaliste-occidental⁴.

Castoriadis développe, de manière plus détaillée et précise, une analyse critique de la théorie marxiste de la valeur dans un article dense mais éclairant, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous »⁵. Il y circonscrit le « réductionnisme » marxiste dans la tenta-

1. C. Castoriadis (1922-1997) a eu un parcours professionnel singulier. Emigré de Grèce pour des raisons politiques, il a participé à la résistance trotskiste pendant la guerre, et a travaillé pendant de longues années à l'OCDE, à la fin comme directeur de la Branche des statistiques avant d'en démissionner en 1970. Parallèlement, il mène une activité militante, co-fondateur et animateur avec C. Lefort du groupe « Socialisme ou barbarie ». Psychanalyste, il devient directeur d'études à l'EHESS en 1980. Il n'a publié qu'un livre suivi (*L'Institution imaginaire de la société*, en 1975, réédité depuis en collection de poche au Seuil), ses autres publications, auxquelles je me référerai, étant des recueils d'articles (la série des *Carrefours du labyrinthe* en particulier, reprenant les articles et interventions postérieurs à l'engagement et à la réflexion dans l'influence marxiste). Pour une présentation de son œuvre, voir Castoriadis. *Le projet d'autonomie*, P. Caumières, Paris, Michalon, 2007 ; ainsi que Castoriadis. *L'imaginaire radical* de N. Poirier, Paris, PUF, 2004.

2. *Institution imaginaire de la société*, p. 35, 38 ; citée dans la réédition en Points-Seuil de 1999.

3. *Ibid.*, p. 36.

4. *Ibid.*, p. 41 ; s'ensuit l'exemple de la signification irrémédiablement multiple du travail agricole dans la société indienne mexicaine, combinant sens et enjeux économiques, sociaux, religieux. La réduction à la seule signification économique relève de ce réductionnisme que critique Castoriadis.

5. In *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Le Seuil, 1978 ; voir le commentaire de cet article dans Castoriadis. *Le projet d'autonomie*, op. cit., p. 48 sq ; ainsi que N. Poirier, Castoriadis. *L'imaginaire radical*, op. cit., p. 57 sq.

tive d'établir la valeur de la force de travail de manière univoque, oubliant que cette valeur dépend de la lutte des classes, et plus généralement de l'état, toujours spécifique, des rapports de force au sein de la société.

Il faut souligner que la critique de ce réductionnisme n'est pas uniquement une critique de fait, laissant subsister une possible meilleure formulation de lois générales. Comme on l'a vu chez Merleau-Ponty, il en va à la fois du fait et du principe : la critique porte sur la possibilité même d'établir des lois dont le caractère général et nécessaire se paie d'une abstraction vide et aveugle à la réalité. Castoriadis reconnaît certes à Marx la volonté de rompre avec l'idéalisme hégélien ; c'est bien contre l'idéalisme spéculatif qu'il construit son analyse de l'histoire. Mais il apparaît aussi à Castoriadis que ce projet échoue, se transformant en une nouvelle forme de déterminisme, usant d'abstractions, de catégories substantialistes¹. L'attention, indéniable, de Marx à l'histoire (que l'on pense à la célèbre affirmation selon laquelle « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur existence »²), aurait pourtant dû lui permettre d'éviter ce travers. La critique de Marx, comme celle, implicite, de Hegel, renvoie *in fine* à la remise en cause de ce que Castoriadis appelle la « logique héritée ». Cette notion, dont on peut par ailleurs contester le caractère trop global, rassemble les pensées pour lesquelles la caractéristique fondamentale de l'être est d'être déterminé. Kant est souvent cité, parmi d'autres, quand il affirme que « toute chose, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la détermination complète »³.

Au-delà de cette dimension logique, méthodologique, la critique de Marx va s'inscrire, au cours de l'évolution de Castoriadis durant les années 1970, dans un cadre ontologique. Une première formulation souligne l'importance de la notion de création : « L'histoire est création, ce qui veut dire émergence de ce qui ne s'inscrit pas dans ses "causes", ses "conditions", etc. [...]. Pour le dire en termes plus étroits, plus pragmatiques : la

1. « Il n'y a pas dans l'histoire, ni dans la nature, ni dans la vie, de substances séparées et fixes agissant de l'extérieur les unes sur les autres », *Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 36.

2. Préface, *Critique de l'économie politique*, trad. fr. M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 4.

3. *Critique de la raison pure*, trad. fr. Trémesaygues et Pacaut, Paris, PUF, 1944, p. 415 ; cité dans les *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 392. À quoi l'on pourrait rajouter la première phrase de *L'idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* : « les actions humaines n'en sont pas moins déterminées, exactement comme tout événement naturel, selon les lois universelles de la nature ».

spontanéité est l'excès de l'"effet" sur la "cause" »¹. Les enjeux ontologiques de cette place essentielle dévolue à la création seront ultérieurement développés : « L'être est chaos, ou abîme »². Nulle trace d'une nature, d'une organisation en soi de la réalité sur laquelle devrait s'indexer la pensée. Cette affirmation ontologique représente la condition la plus fondamentale pour penser l'histoire, non sur le mode réductionniste dans les limites d'une pensée déterministe, mais comme champ de la nouveauté. L'histoire devient alors la succession des institutions de sens, succession réglée par aucune logique unifiante induisant un schème continuiste. On saisit là une divergence avec Merleau-Ponty. Le choix de ses cours au Collège de France en fait foi : ce dernier restera jusqu'à la fin préoccupé par l'analyse de la notion de nature. Le désaccord est total, Castoriadis revendiquant qu'« il n'y a pas de nature humaine »³ pas plus qu'aucune forme de données régulant a priori la création humaine historique. Ne pouvant faire référence à la nature, à ce que l'on peut penser chez Merleau-Ponty comme un arrière-fond ordonnant la création humaine, Castoriadis en vient à circonscrire l'importance décisive de l'imagination : « "Ce qui crée" l'histoire et la société, c'est la société instituante par opposition à la société instituée ; société instituante, c'est-à-dire imaginaire social au sens radical »⁴. La lecture d'Aristote, du traité *De l'âme* en particulier⁵, permet de préciser la conception d'une imagination radicale, authentiquement créatrice de formes nouvelles, et non seulement mise en forme de données. Il faut souligner que, à la différence de Marx ou de Lacan, cette conception de l'imagination n'est nullement spéculaire, reflet d'une réalité encore et toujours dirimante. Sa caractéristique fondamentale consiste à inventer, à créer du nouveau. L'analyse du surgissement de la ville médiévale, à partir de l'œuvre de l'historien Yves Barel, permet à Castoriadis de préciser l'arti-

1. « La source hongroise », in *Contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Édition, 1979, p. 382.

2. « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit., p. 219. Outre cet article, on trouvera d'autres présentations de ces thèses ontologiques dans le même recueil, p. 407, 264, 284 (pour l'étymologie de la notion de chaos chez Hésiode).

3. *Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 37.

4. « La polis grecque et la création de la démocratie » in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, op. cit., p. 264.

5. Voir en particulier la lecture attentive d'Aristote dans « La découverte de l'imagination », in *ibid.* ; ainsi que « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Le Seuil, 1997, dans lequel l'analyse kantienne est également prise en compte.

culatation entre la discontinuité que l'irréductibilité de l'institution imaginaire impose, et l'inévitable continuité, une telle création intégrant évidemment des éléments hérités¹.

Cette articulation reste problématique, constituant ce que Castoriadis appelle lui-même « le cercle de la création ». La critique du principe de causalité dans ses enjeux logiques et ontologiques² rend complexe la pensée de la création. De cette critique s'ensuivent deux propositions, les refus conjoints de la détermination (pour des raisons évidentes dans le contexte ontologique exposé) mais aussi de l'indétermination (refuge d'une absence de pensée). Les dernières formulations de cette question reprennent souvent la formulation suivante : « De cette création il y a chaque fois des conditions nécessaires mais non suffisantes. La création, quant à la forme, à l'*eidōs*, est *ex nihilo* ; mais elle n'est ni *in nihilo*, ni *cum nihilo* »³. Cette conceptualisation, dont Castoriadis reconnaît le caractère « lourd », est censée rendre compte du « caractère intrinsèquement circulaire de l'apparition de la nouvelle forme », le surgissement de la *polis* en Grèce et la création des nouvelles cités vers l'an mille en Occident en constituant des exemples historiques. Dans un autre article, cette distinction conceptuelle est explicitée par l'idée de « création sous contraintes »⁴.

Au-delà de leur divergence, les réflexions de Merleau-Ponty et de Castoriadis les amènent à poser la nécessité d'une ontologie spécifique pour penser le surgissement de formes nouvelles dans l'histoire. L'avènement de nouvelles institutions de sens conduit à repenser l'être dans de nouveaux termes. L'ordre de l'histoire se construit alors à partir de la reconnaissance que l'histoire n'es pas finie, ouverte à l'invention future de nouvelles formes.

1. Voir « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale » in *ibid.*

2. Une seule référence parmi de très nombreuses autres formulations : « Le fait de la création a aussi des implications ontologiques lourdes [...]. Il entraîne l'abandon de l'hyper-catégorie de la détermination comme absolue », *ibid.*, p. 18.

3. *Ibid.*, p. 212.

4. « Imagination, imaginaire, réflexion », in *ibid.*, p. 268. Castoriadis énonce ensuite les modes de contrainte externe, interne, historique, intrinsèque. À la page 19 du même recueil, il présente également les différents types de conditions permettant de modéliser les rapports entre formes anciennes et nouvelles.

CONCLUSION

Dans la Présentation qu'elle donne à la récente traduction de la *Philosophie de l'histoire* de Hegel qu'elle a dirigée, Myriam Bienenstock propose une analyse singulière des positions hégéliennes. Insistant sur la critique implicite des thèses nationalistes de l'école historique du droit, elle montre un Hegel soucieux de ne pas tomber dans leurs perspectives substantialistes. Hegel ne cherche pas dans l'histoire une justification idéologique d'un droit positif dont il faudrait respecter la norme en raison de son inscription historique. Son analyse de la Révolution française et ses recherches sur le droit naturel montrent au contraire combien sa philosophie se méfie de ce type de position. Son rapport à l'histoire n'est donc pas à la recherche d'une norme disponible dans l'histoire. Il précise à l'inverse que « l'histoire est vide »¹. Dans un tout autre registre, Febvre ne dit pas autre chose lorsque, « dans un monde en état d'instabilité définitive »², « face au vent »³, il critique l'hypothèse paresseuse du fait en soi, pour souligner combien l'histoire n'est que « de l'inventé et du fabriqué, à l'aide d'hypothèses et de conjectures, par un travail délicat et passionnant »⁴. L'affaire est donc entendue, le travail historien ne saurait se satisfaire d'un modèle positiviste pour lequel les faits parlent d'eux-mêmes. On l'a vu, les faits doivent être travaillés, intégrés méthodologiquement dans une problématique, épistémologiquement dans un ensemble, pour reprendre le terme de Dilthey, « rhétoriquement » aussi dans une intrigue selon Ricœur.

Est-ce dire pour autant que l'historien voit son travail condamné, à plus ou moins brève échéance, au réductionnisme ou à l'abstraction ? Au-delà des déclarations de principe de fidélité aux faits, les analystes de l'histoire sont-ils irrémédiablement conduits à tomber dans les rets de l'illusion spéculative ? Ce tropisme est-il inévitable, toute analyse historique est-elle conduite à méconnaître les faits, à leur imposer un cadre interprétatif qui les schématise ou les trahit ?

1. Introduction au cours de 1822, p. 127 de l'édition citée.

2. *Combats pour l'histoire*, op. cit., p. 41.

3. Titre d'un article, manifeste des *Annales* en 1946, *ibid.*, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 13.

La réponse construite dans ce livre tient en deux temps. Elle insiste d'abord sur l'inclination consistant à tenter de trouver de l'ordre dans le chaos – le terme revient très souvent chez des auteurs par ailleurs très différents –, à identifier de la stabilité derrière « l'apparence bariolée » des faits. En restant prudent, c'est-à-dire en n'aplatissant pas les différences entre les auteurs et leur systématité propre, on peut néanmoins circonscrire un désir de stabilité visant à exorciser le chaos historique. Dans cette perspective, l'histoire n'est pensée que pour être dépassée, le changement, la diversité et la différence ne sont pris en compte que pour mener à un principe d'explication, à la source d'explication de cette suite de bouleversements – que cette source soit une origine ou la raison n'importe plus ici. L'histoire n'est plus pensée à partir d'elle-même, son sens provient d'un au-delà d'elle-même. L'enjeu peut être religieux (Augustin ou Bossuet), moral (Kant ou Herder), épistémologique (Althusser), philosophique (Hegel ou Marx), le résultat est analogue : l'histoire n'a de sens qu'à révéler *in fine* un ordre dont la logique échappe à ce qui constitue le tissu même de l'histoire, la temporalité et le changement. Le sens de l'histoire doit être révélé à partir des faits, mais surtout au-delà des faits. Cet acquis de l'enquête renvoie aux lectures analytiques qui ont pu être proposées d'un certain nombre de références, en deçà, évidemment et malheureusement, de l'exhaustivité.

Au fil de ces lectures et de ces analyses s'est ensuite progressivement précisé un autre principe, non plus critique mais directeur. En admettant que l'analyse de la discontinuité factuelle ne puisse se satisfaire de l'ordre traditionnel, il convient d'essayer de dégager les caractéristiques d'un ordre de l'histoire qui soit à même d'étudier la temporalité historique dans ce qu'elle a de discontinu, en évitant les alternatives, au final insatisfaisantes, de la position de surplomb, ou de la chronique silencieuse et descriptive. La fin du chapitre IV en particulier a tenté de poser les conditions ontologiques d'une telle entreprise, destinée à saisir sans trahir l'incessante et indéfinie succession des institutions de sens, en quoi consiste en dernière instance l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Cette bibliographie reprend les textes sur lesquels reposent les analyses proposées tout au long de l'ouvrage.

Elle reprend les références essentielles présentées dans les notes, en ajoutant d'autres, susceptibles de favoriser à la fois la lecture des auteurs rencontrés et la compréhension des problèmes et questions analysés.

Textes de philosophie consacrés à l'histoire

- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, trad. fr. L. Moreau, revue par J.-C. Eslin, Paris, Le Seuil, 1994.
- BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle* [1681], Paris, Flammarion, 1976.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.
- , *Fait et à faire (Les carrefours du labyrinthe V)*, Paris, Le Seuil, 1997.
- DILTHEY W., *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. fr. S. Mesure, Paris, Le Cerf, 1988.
- HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'histoire*, trad. fr. K. Papaioannou, Paris, 10-18, 1965.
- HERDER J.G., *Une autre philosophie de l'histoire*, trad. M. Rouché, Paris, Aubier, 1965.
- KANT E., *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, in *Opuscules sur l'histoire*, présentation de P. Raynaud, trad. fr. S. Piobetta, Paris, Flammarion, 1990.
- LÉVI-STRAUSS C., *Race et histoire*, Paris, Gallimard, 2004.
- MARX K., Préface et Introduction à la *Critique de l'économie politique*, trad. fr. de M. Husson et G. Badia, Paris, Éditions Sociales, 1972.
- NIETZSCHE F., *La Généalogie de la morale*, traduction d'I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Folio, 1994.
- , *Considération inactuelle II*, traduction P. Rusch, Paris, Folio, Paris, 1990.
- TROELTSCH E., «La crise de l'historisme», in *Religion et histoire*, éd. et trad. J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 1990.
- VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], Paris, Garnier, 1963.
- VICO G.B., *Les Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. fr. A. Doubine, Paris, Nagel, 1986.
- , *La Méthode des études de notre temps* in *Vie de G. Vico écrite par lui-même*, trad. fr. A. Pons, Paris, Grasset, 1981.
- WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. J. Chavy, Paris, Pocket, 1967.

Ouvrages et articles consacrés à la philosophie de l'histoire

- ANTONI C., *L'Historisme*, Genève, Droz, 1963.
ARON R., *La Philosophie critique de l'histoire* (1938), Paris, Le Seuil, 1984.
BINOCHÉ B., *Les Trois Sources des philosophies de l'histoire* (1764-1798), Paris, PUF, 1994.
HARTOG F., *Évidence de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2005.
—, *L'Histoire d'Homère à Augustin*, anthologie commentée et présentée, Paris, Le Seuil, 1999.
KOSELLECK R., *L'Expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997.
MONOD J.-C., *La Querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.
OEXLE O. G., *L'Historisme en débat*, Paris, Aubier, 2001.

Ouvrages consacrés à l'épistémologie de la discipline historique

- BOURDÉ G., MARTIN H., *Les Écoles historiques*, Paris, Le Seuil, 1983.
BRAUDEL F., *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1986.
DELACROIX C., DOSSE F., GARCIA P., *Les Courants historiques en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Gallimard, 2007.
FEBVRE L., *Combats pour l'histoire*, Paris, Robert Laffont, 2009.
—, *Historicités*, La Découverte, Paris, 2009.
GAUCHET M., *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Paris, Le Seuil, 2002.
GINZBURG C., *Rapports de force*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2000.
LEDUC J., *Les Historiens et le temps*, Paris, Le Seuil, 1999.
SCOTT J.W., *Théorie critique de l'histoire*, Fayard, Paris, 2009.

Monographies consacrées à un auteur

- BENSUSSAN G., LABICA G. (dir), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1986.
BOUTON C., « Hegel et l'antinomie de l'histoire », in *Lectures de Hegel*, O. TINLAND (dir.), Paris, Le Livre de Poche, 2005.
—, *Le Procès de l'histoire*, Paris, Vrin, 2004.
COLLIOT-THÉLÈNE C., *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.
CRISTOFOLINI P., *Vico et l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
DEKENS O., *Herder*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
FERREYROLLES G., GUION B., QUANTIN J.-L. (dir.), *Bossuet*, Paris, PUPS, 2008.
FARAGO F., *Lire saint Augustin*, Paris, Ellipses, 2004.
FOUCAULT M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971 ; repris in *Dits et écrits I* (texte n° 84), Paris, Paris, Gallimard, 2001.

Bibliographie sélective

131

- , « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, (textes n° 339 et 351), Paris, Gallimard, 2001.
- GENS J.-C., *La Pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- MESURE S., *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, 1990.
- PAPAIOANNOU K., *Marx et les marxistes*, Paris, Flammarion, 1985.
- PHILONENKO A., *La Théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998.
- RENAUT A., *Kant aujourd'hui*, Paris, Flammarion, 1997.

Dans la même collection

Philosophie

2010

- *L'Expérience vive*, Jean-Claude Gens
- *Descartes et la visibilité du monde. Les Principes de la philosophie*, Édouard Mehl

2009

- *Visages de l'individu*, Philippe Soual
- *Lire Husserl en phénoménologue*, Natalie Depraz

Lettres

2011

- *Montaigne et l'intelligence du monde moderne*, Bruno Roger-Vasselin (dir.)
- *Racine, ou l'alchimie du tragique*, Sylvaine Guyot (dir.)
- *Claude Crébillon, ou les mouvements du cœur*, Catherine Ramond (dir.)
- *Aloysius Bertrand, poétique d'un crieur de nuit*, Sylvain Ledda et Aurélie Loiseleur (dir.)
- *Robbe-Grillet. La Déconstruction du roman*, Franz Johansson (dir.)
- *La Violence au théâtre*, Florence Fix (dir.)

2010

- *Ronsard, poète militant*, Véronique Duché (dir.)
- *Fénelon, les leçons de la fable*, Delphine Reguig-Naya (dir.)
- *Marivaux, ou les préjugés vaincus ?*, Catherine Ailloud-Nicolas (dir.)
- *Rimbaud, l'invisible et l'inouï*, Arnaud Bernadet (dir.)
- *Beckett, ou le meilleur des mondes possibles*, Françoise Rullier-Theuret (dir.)
- *Permanence de la poésie épique au XX^e siècle*, Delphine Rumeau (dir.)

2009

- *Bonaventure Des Périers, conteur facétieux*, Véronique Montagne et Marie-Claire Thomine-Bichard (dir.)
- *Théophile de Viau, la voix d'un poète*, Mélaïne Folliard et Pierre Ronzeaud, avec Mathilde Thorel
- *Voltaire, patriarche militant*, Éric Francalanza (dir.)
- *Victor Hugo, le drame de la parole*, Yvon Le Scanff (dir.)
- *Bernanos, le rayonnement de l'invisible*, Yves Baudelle, avec Françoise Rullier-Theuret
- *Destinées féminines dans le roman naturaliste européen*, Sylvie Thorel-Cailleteau (dir.)

2008

- *Du Bellay, une révolution poétique ?*, Bruno Roger-Vasselin (dir.)
- *Rotrou, dramaturge de l'ingéniosité*, Jean-Yves Vialleton, avec Stéphane Macé
- *Verlaine, première manière*, Arnaud Bernadet (dir.)
- *Diderot, l'expérience de l'art*, Geneviève Cammagre et Carole Talon-Hugon (dir.)
- *Julien Gracq, les dernières fictions*, Marianne Lorenzi (dir.)
- *La Misanthropie au théâtre*, Frédérique Toudoire-Surlapierre (dir.)

Anglais

2011

- *The Spider and the Statue : Poisoned Innocence in The Winter's Tale*, Yan Brailowsky
- *Far from the Madding Crowd : Thomas Hardy entre convention et subversion*, Isabelle Gadoin
- *The Liberal Party in Britain (1906-24)*, Richard Davis
- *Janet Frame, The Lagoon and Other Stories : naissance d'une œuvre*, Claire Bazin et Alice Braun

2010

- *Poèmes d'Emily Dickinson, au rythme du manque*, Christine Savinel
- *Lolita, cartographies de l'obsession (Nabokov, Kubrick)*, Monica Manolescu et Anne-Marie Paquet-Deyris
- *Endgame, ou le théâtre mis en pièces*, Elisabeth Angel-Perez et Alexandra Poulain
- *The Physics of Language in Roderick Random*, Sophie Vasset
- *De l'émancipation à la ségrégation : le Sud des États-Unis après la guerre de Sécession (1865-1896)*, Nicolas Barreyre et Paul Schor
- *The Federalist Papers. Défense et illustration de la Constitution fédérale des États-Unis*, Élise Marienstras et Naomi Wulf

2009

- *Everyman, ou la question de l'au-delà au Moyen Âge*, Jean-Marie Maguin
- *King Lear, l'œuvre au noir*, Pierre Iselin et François Laroque, avec Josée Nuyts-Giornal
- *Jane Eyre, l'itinéraire d'une femme. Du roman à l'écran*, Claire Bazin et Dominique Sipière
- *The Faces of Carnival in Anita Desai's In Custody*, Marta Dvorak
- *The Abolition of Slavery. The British Debate (1787-1840)*, Marie-Cécile Révauger

Espagnol

2011

- *L'Œuvre de Miguel Hernández à partir de 1934: les révolutions d'une voix*, Bénédicte Mathios
- *Écritures du mal. La boîte de Pandore*, Carla Fernandes
- *Leonardo Padura. La neblina del ayer ou le principe d'incertitude*, Anne Gimbert
- *Le Mexique de l'indépendance à la Réforme de Juárez (1810-1876)*, Raphaële Plu-Jenvrin

2010

- *L'Espagne des favoris (1598-1645)*, Paloma Bravo
- *Les Défis de l'indépendance en Amérique latine (1808-1910)*, Marie-Madeleine Gladieu
- *Libro del frío de Gamoneda, une poétique de la discontinuité*, Claude Le Bigot

2009

- *L'Invention de Rojas : La Célestine*, Carlos Heusch
- *Lire Cent Ans de solitude : voyage en pays macondien*, Caroline Lepage et James Cortes Tique
- *Aspects du muralisme mexicain*, Monique Plâa

Cet ouvrage a été composé
par IGS-CP à L'Isle-d'Espagnac (16)

Achévé d'imprimer sur rotative Variquik
en novembre 2010
par l'imprimerie SAGIM à Courtry (Seine-et-Marne)
N° d'impression : 00 000

L'imprimerie Sagim est titulaire de la marque
Imprim'vert® depuis 2004

Ouvrage imprimé
sur papier écologique à base de pâte FSC.
Pour plus d'informations, www.fsc.org